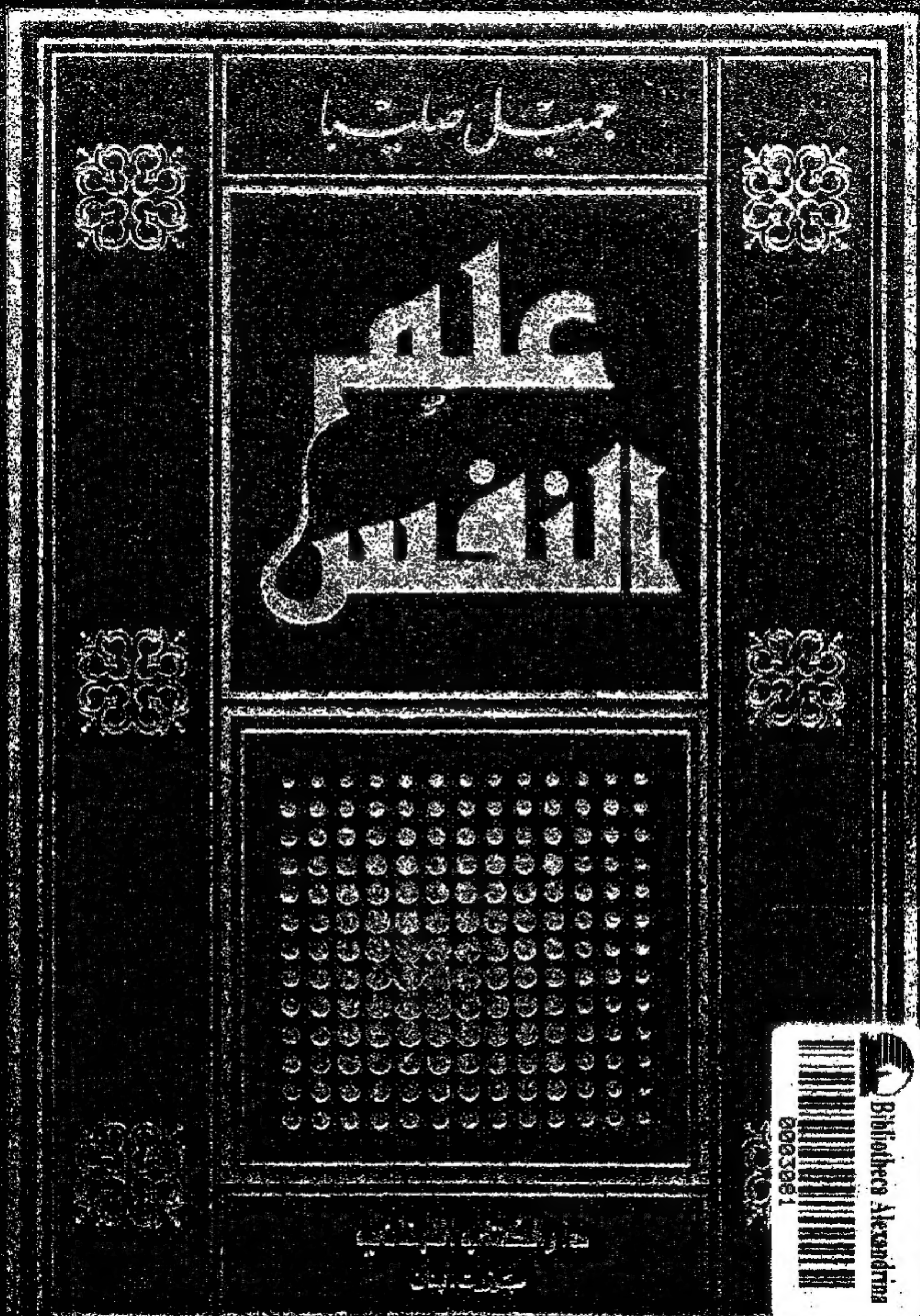

جميل صليبا
علم النفس
دار الكتاب اللبناني
بيروت - لبنان
Bibliotheca Alexandrina
0003081


مكتبة .. هنا سور الأزبكية على التليجرام
mohamed khatab

علم النفس

دروس الفلسفة ـ ١



تأليف

جميل صليبا
عضو المجمع العلمي العربي

الطبعة الثالثة

دار الكتاب اللبناني — مكتبة المدرسة



دار الكتاب اللبناني
مكتبة المدرسة
طباعة . نشر . توزيع

الإدارة العامة

الصنائع - مقابل مبنى الإذاعة اللبنانية
هاتف: ٣٤٩٠٥٥ - ٣٤٩٢٧٠ - ٣٤٩٢١٩
ص.ب: ٣١٧٦ - تلكس: LE ٢٢٨٦٥
برقياً: كتلبان - بيروت - لبنان

المستودعات

هاتف: ٤٥٤٠٥٠ - ٢٣٧٥٣٧ - ٢٥٧١٧ - ٣٠٤ ٢٥٨

طبعة ثانية
١٤٠٤هـ ١٩٨٤ م

تنبيه

لم نتبع في هذا الكتاب مذهباً فلسفياً معيناً ، ولا ملنا فيه إلى عصبية أو هوى ، ولا جرينا إلى غاية اعتقادية أو ريبية ، بل جعلنا مسائله مستندة إلى العلم ، مبنية على العقل والتجربة . لقد اقتبسنا أكثر مسائل هذا الكتاب مما انتهى إليه علم النفس في أيامنا هذه ، وجمعنا فيه أكثر ما تضمنته الكتب الفلسفية المتداولة بين أيدي القراء . وكثيراً ما كنا نقتبس العناصر من كتاب ، والمسائل من كتاب آخر ، فنرتب المواد ترتيباً جديداً ، أو نصوغها في قالب شخصي ، أو نستخرج منها نتائج متقاربة ، حتى جاءت — رغم اختلاف نزعاتها — مشتملة على شيء من الوحدة .

فينبغي إذن لقارىء كتابنا هذا أن يلم أولاً بما فيه من الوحدة ، وأن يعرض بعد ذلك جميع مسائله على حاكم العقل ، وأن لا تكون غايته حفظ ما فيه من الأقاويل ، بل الاشراف على ما تضمنه من الحوادث والأمثلة ، والوقوف عند كل مثال محسوس ، وإعمال الروّية فيه ، فإن الاكثار من حفظ الأقاويل من غير إعمال الروية فيها قد يقلب العقل إلى آلة صمّاء .

وليست الغاية من دراسة الفلسفة حفظ النظريات ، وممارسة الجدل ، والظهور أمام الناس بمظهر العلماء الذين يحدثونك عن كل أمر وهم غير عالمين بشيء ، وإنما الغاية من ذلك تعويد العقل حرية النظر والتأمل والابداع ، وإبعاده عن الثقافة اللفظية والتقليد والاتباع . وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بقوله : « إن ثمرة الفلسفة هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين » . فمن درس الفلسفة ولم يفهم ما فيها من الرموز ، ولم يعلم غرضها ، لم ينتفع بما يبدو له من معانيها .

وينبغي لطالب الفلسفة أن يجمع دائماً بين المعقول المجرد والمثال المحسوس ، وأن يرجع دائماً إلى التجربة ، وأن يتجنب المفاهيم الفارغة ، وأن يثق بالعقل ، ويعلم أنه في وسع كل إنسان أن يكون فيلسوفاً . لأن الفلسفة ليست بعيدة عن الحياة ، وإنما هي مبنية على العلم ، قريبة من التجربة ، حتى لقد قال (اوغوست كونت) : « إن كل قضية لا تنطبق في النهاية على التجربة ، ولا تنحل إلى مثال محسوس ، هي قضية فارغة لا فائدة

منها ». وكل من فعل غير ذلك ابتعد عن الحياة ، واستسلم للخيال ، وكان ضعيف النظر ، يخاف من العقل والتجربة ، ويحسب التأمل بدعة ، ومخالفة المشهور من أقوال الفلاسفة ضلالة .

إن الطالب الذي لا يتعود حرية البحث ، ولا يتعلم نقد الشبه الفلسفية والرد عليها ، يعجز عن تحصيل الثقافة الحقيقية . فعليه إذن ان يرجع كل أمر من الأمور إلى تجاربه النفسية والاجتماعية، وأن يتعلم كيف تلقى المسائل على بساط البحث ، وكيف يمكن حلها بالرجوع إلى العلم . وخير طريقة للوصول إلى هذه الغاية هي أن يلخص مباحث هذا الكتاب بنفسه ، فلا يقتصر على قراءة الفصول، وتكرار ما فيها كالببغاء، فهي أوسع من أن تحيط بها الذاكرة ، ونحن لم نجمع هذا الكتاب ليحفظ، بل ليكون وسيلة من وسائل المراجعة ، وآلة من آلات العمل . وكل طالب يمرن نفسه على الحفظ دون الفهم ، وعلى التقليد دون المناقشة ، يميت في نفسه حرية الفكر . وغاية ما نرجوه أن يجد القراء في هذا الكتاب ما يحملهم على التأمل الشخصي،ويعودهم النظر المجرد، ويولد فيهم محبة الحكمة. فإن الحكمة جديرة بأن تحب ، وأن يقف الانسان حياته في سبيلها .

المَدخَل

مَوضوعُ الفلسَفةِ وَتعريفُها



المَدخَل

مَوضُوعُ الفَلسَفةِ وَتعريفُهَا

١ - المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية

إن الميل إلى الفلسفة طبيعي في الانسان ، وإن لكل شخص في الحياة فلسفة يسير عليها ، ومذهباً خاصاً يؤثر في أفعاله وسلوكه . فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره ، وإما أن يبدعها بنفسه ، فيفكر في مبدأ هذا الوجود ومعاده ، ويتأمل ما فيه من الخير والشر ، ويفكر في الانسان وغايته ، ويتخذ لنفسه في الحياة قاعدة عملية متناسبة مع عقائده وآرائه . وهذه الفلسفة العامية قد يستمدها الانسان من تجاربه ومطالعاته ، وقد يوحي اليه بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية . وقد تقبلها نفسه صاغرة أو مختارة ، إلا أن شيئاً واحداً لا ريب فيه وهو أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد . نعم ان في الناس طبقة لا تتلذذ بالتصور ، ولا تفكر في شيء ، كأن على سمعها حجاباً ، أو على أبصارها غشاوة ، فلا تميل إلى هذه الأبحاث ، ولا تهتم بهذه الآراء ، بل تنصرف إلى الحياة المادية ، فهي حقيقة بأن تسمى عدوة الفلسفة ، لأن أفرادها مصابون بالجمود الفكري ، والركود الفلسفي ، إلا أنهم قليلون لا يعتدّ بهم ، ولا يلتفت اليهم . ولقد أصاب الذي قال : الانسان فيلسوف بالطبع ، لأنه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفي أبداً ، بل كانت الفلسفة دائماً مطمح أنظاره ، حتى إن الجهل لم يمنعه في العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى في الوجود ، وطبيعة النفس ، والبقاء بعد الموت .

ألا ترى الى الناس ، اذا قام حديث في مجلس حول وجود الإله ، أو طبيعة النفس ، أو حرية الاختيار ، كيف يشرئبون بأعناقهم ، ويتطاولون بآذانهم لسماع ما يدور على ألسنة المتحدثين من الأفكار ؟ قال ويليام جيمس [١] (W. James) : « أينما يقم حديث

---

(١) ويليام جيمس ، الفلسفة البرغماتية ص ـ ٥ (Pragmatisme . p . 5) هو ابن الفيلسوف هنري جيمس ، ولد في نيويورك (١٨٤٢ - ١٩١٠) ودرس الفلسفة في جامعة هارفارد ، فكان له تأثير كبير في

حول حرية اختيار الإله ، وعلمه الأبدي ، أو حول الخير والشر ، تجد كل شخص قد أصاخ بسمعه اليه . ذلك لأن لنا في نتائج الفلسفة مصلحة حيوية ، ولأن حذاقتنا تستحسن أدق أدلة الفلاسفة » . وعلى ذلك فان أكبر نظريات ما بعد الطبيعة تصل الى آذان العامة ، حتى لقد تجد في أغانيهم وأهازيجهم كثيراً من الأفكار الفلسفية التي لا يشعرون بها ، فيذكرون السعادة والحياة والموت والخلود ، وتنتقل هذه الأفكار من واحد الى آخر كما ينتقل الدينار من يد إلى يد ، والناقل لا يبتكر لنفسه فلسفة خاصة ، بل يكتفي بشرب مستعار يأخذه عن غيره بالتقليد .

ومهما يكن من أمر ، فان هذه الفلسفة الغامضة تؤثر في حياتنا ، وتبدل من أعمالنا ، قال أحد كتاب الانجليز [١] : « هنالك أناس – وأنا منهم – يعتقدون أن معرفة رأي الرجل في العالم ، عند مقابلته ، أنفع لنا وألزم من أي شيء آخر . ونحن نرى أن معرفة فلسفة المستأجر تهم الملاك أكثر من معرفة وارده ، ونظن أيضاً أن معرفة فلسفة العدو تهم القائد في ساحة الحرب أكثر من معرفة عدده » . على أن هذه الفلسفة العامية ، وإن كانت لا تخلو من علاقة بالفلسفة النظرية ، فهي أبعد من أن تجمع التأمل الفلسفي كله ، لا بل هي درجة أولى في التفكير يمكن أن يطلق عليها أسم المعرفة العامية لخلوها من الوحدة .

وفي الحق أن المعرفة تنقسم الى ثلاثة أقسام : ١ – المعرفة العامية ٢ – المعرفة العلمية ٣ – المعرفة الفلسفية ، ولا يمكن فهم المعرفة الفلسفية على حقيقتها إلا إذا نسبت إلى المعرفة العامية تارة ، وإلى المعرفة العلمية تارة أخرى !

١ ـ المعرفة العامية

Connaissance Vulgaire

المعرفة العامية ، وتسمى بالمعرفة العفوية أو المعرفة العملية ، مركبة من أفكار وأحكام

الحركة الفكرية الحديثة ، وهو أحد مؤسسي الفلسفة البرغماتيــة ، وله في علم النفس كتاب كبير Principes de psychologie (١٨٩٠) جمع فيه الطريقة التجريبية إلى النزعة الروحية . وله مؤلفات أخرى أهمها :

١ – ارادة الاعتقاد ٢ – فلسفة التجربة ٣ – التجربة الدينية ٤ – الأحاديث التربوية .

(١) هو شسترتون Chesterton راجع كتاب جيمس (Pragmatisme p , 3) وكتاب روستان (Roustan , Psychologie p. 3)

واستدلالات تكسبنا إياها تجاربنا الفردية والاجتماعية – فنطبقها على المسائل العمليـة في الحياة بصور مختلفة .

لنلق على الطبيعة نظرة بسيطة ، ولنلاحظ ما يجري فيها دون تفكير ولا تأمل ، فإن ما يظهر أمام حواسنا من الحوادث المتغيرة يختلف كل الاختلاف عن النظام العلمي والتقيد الطبيعي . كأن العالم بالنسبة إلى حواسنا مجموع أعراض وكيفيات مختلفة من لون وصوت ورائحة لا رابطة بينها ، وهي مختلفة بالنسبة إلى كل شخص ، تتعاقب دون سبب ظاهر ، كأن تتابعها ناشيء عن مصادفة أو اتفاق . والمعرفة العامية شبيهة بهذه النظرة الأولى التي نلقيها على الطبيعة ، لأن العالم في هذه المعرفـة أيضاً يظهر كأنه مجموع حوادث متتابعة لا يربطها رابط منطقي ، ولا يمكن تعليلها بصورة معقولة ، بل تبقى مركبة مشتبكة ، لأنها مبنية على استقراء ناقص وتحليل غامض . وهي معرفة كيفية « Qualitative » تكتفي بذكر خواص الأشياء من غير أن تقيسها . وهي أيضاً جزئية « Particulière » لا تستطيع أن تجمع الحوادث بعضها إلى بعض ، فلا تقرب مثلاً بين عوم الخشب في الماء وغرق الحجر فيه ، بل تشاهد كل حادثة على حدتها ، من غير أن تجمعها إلى غيرها ، وتؤلف منها نظاماً خاصاً . وعلى ذلك فهي معرفة إمكانية لا ضرورة في مفاهيمها ، ولا تقيد في أحكامها ولا يقين في نتائجها ، والتنبؤ بواسطتها غير ثابت ، والتأثير في الطبيعة محدود ، لانها معرفة عملية تهتم بالنتائج القريبة . وقصارى القول إن المعرفـة العامية ذاتية « Subjective » مؤلفة من آراء وقتية وأحكام فردية لا تخلو من الاضاليل والاوهـام ، فهي نصف علم ، لانها تقتصر على الحوادث الجزئية ، مع أنه لا عـلم إلا بالكليات [١] .

ب – المعرفة العلمية

Cnnnaissance sientifique

المعرفة العلمية أرقى من المعرفة العامية ، والإنسان يطلب العلم ليتجنب النقص الذي شاهدناه في آثار المعرفة العامية ، فهو إما أن يطلب العلم لذاته ، وإما أن يطلبه لنتائجه العملية أو الفنية ، فإن طلبه لذاته كان محباً للحقيقة ، وإن طلبه لنتائجه العملية كان ميالاً

(١) راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو مقالة الالف ١٠٨٧ Aristote . Méta , 1087

إلى الخير والعمل، وإن طلبه لنتائجه الفنية كان ميالاً إلى الجمال ، لان في كشف الحقيقة جمالاً ولذة وقوة .

قال أرسطو : « العلم هو معرفة العلل » ، والحوادث الطبيعية لا تصبح معقولة إلا إذا أدركنا أسبابها ونواميسها ؛ إلا أن العلم لا يبحث عن علل الأشياء فقط ، بل يبين لنا كيفية تأثيرها بعضها في بعض ، فالرجل العامي يشاهد بعينه سقوط الاجسام ، أما العالم فيبين لنا كيفية سقوطها وفقاً لنظام ثابت . فالعلم إذن هو البحث عن القوانين الطبيعية .

إذا ألقيت على الطبيعة نظرة سطحية ، من غير أن تتعمق في إدراك حقائقها وجدت حوادثها كثيرة التغير دائمة التبدل : لانك لا تجد على شجرة واحدة ورقتين متساويتين ، ولا في نبات واحد حبتين متماثلتين ، حتى انك لتجد الورقة الواحدة تتغير من وقت إلى آخر بتأثير المبادلات الكيماوية التي تحدث فيها . ولكنك إذا تعمقت في درس الحوادث الطبيعية قليلاً أدركت أن وراء هذه الكثرة وحدة ، وأن التحليل يكشف لك عن عناصر ثابتة وراء هذه المظاهر المتغيرة ، فمن ذلك أن في أوراق الشجر صفات واحدة مشتركة يمكن تجريدها ، وأن التبادل الكيماوي نفسه خاضع لقوانين ثابتة . فالعلم يجمع هذه المشابهات الثابتة « Ressemblances constantes » ، ويستنبط منها علاقات عامة يسميها العلماء بالقوانين الطبيعية .

فالقانون الطبيعي علاقة ثابتة وضرورية بين ظاهرتين طبيعيتين. والعلوم يختلف بعضها عن بعض بالظواهر التي تبحث فيها ، فعلم الفلك يبحث في الأجرام السماوية وحركاتها ، وعلم الفيزياء يبحث في التوازن والضوء ، والكهرباء ، والحرارة ، وعلم الكيماء يبحث في المعادن وأشباه المعادن والاجسام العضوية .

قال لاشليه [1] « القانون الطبيعي هو رد الجزئي إلى الكلي ، والمركب إلى البسيط ، والممكن إلى الضروري » .

ولنأت بمثال نبين فيه كيف ينتقل الإنسان من المعرفة العامية إلى المعرفة العلمية .

---

(١) لاشليه [Jules Lachelier] ولد في فونتنبلو بالقرب من باريز (١٨٣٢ - ١٩١٨) كان له تأثير عظيم في الفلسفة الفرنسية ، وهو فيلسوف خيالي روحاني نقد آراء التجريبيين، وانتقد آراء الاثباتيين، اشهر كتبه : ١ - أساس الاستقراء Fondement de l'induction - ٢ السيكولوجيا وما بعد الطبيعة Psychologie et métaphysique - ٣ - القياس Le syllogisme

قال لويس ليارد [1] :

« ألقي حجراً من بين أصابعي فيسقط، واترك ايضاً قطعة من المدن أو من الخشب فتسقطان ، واقلب إناء مملوءاً ماء فيسيل المائع ، ويسقط بندق الرصاص وكرة الخشب بسرعتين متباينتين في الهواء وبسرعة واحدة في الخلاء ، ويكون الخط الذي تسير عليه هذه الأجسام الساقطة عمودياً على سطح الماء الراكد ، سواء كان ذلك في القطب ، أو على خط الاستواء ، أو ما بينهما ، وإذا مد خط السقوط صادف مركز الأرض ... فهذه هي الظواهر أما القانون فهو : كل الأجسام تسقط نحو مركز الأرض بسرعة تزداد بصورة متناسبة مع الزمان الذى مضى منذ مبدأ السقوط .

ففي هذا القول إشارة إلى كيفية انتقال الفكر من الحوادث إلى القانون العلمي. ولا يبلغ العلم غايته ولا يصل إلى نهايته إلا إذا جمع الشروط الآتية :

١ ـ لا علم الا بالكليات : المعاني التي تتناولها العلوم هي المعاني الكلية [2] ، وما يجري مجراها ، ويدخل في حكمها ، إذ العلم كما يقول فلاسفة (السكولاستيك) لا يكون بالشخص الفرد ، ولا بالشيء الجزئي ، لأن الشخص لا يوجد إلا مرة واحدة ، ولا يتكرر ، فلا يمكننا أن نقف منه إلا على معرفة شخصية ، ولذلك كانت معرفة الجزئي معرفة عامية . نعم انك تستطيع أن تصف الشخص المفرد وتعلله بأسباب ، إلا أن هذا الوصف وهذا التعليل لا يبلغان غاية العلم إلا إذا كانت الأسباب عامة ، تنطبق على الجزئيات الأخرى . ففي المثال السابق نجد أن الاجسام كلها تشترك في خاصة واحدة هي خاصة السقوط نحو مركز الأرض ، لاننا أجرينا التجربة على أجسام كثيرة وفي محلات مختلفة ، فرأينا أن النتيجة لا تختلف بالنسبة إلى الأجسام ، ولا بالنسبة إلى العرض الجغرافي أو الارتفاع عن سطح البحر ، بل الأجسام كلها تسقط في القطب كما تسقط في خط الاستواء ، وتسقط في الهواء كما تسقط في الخلاء .. ثم اننا نظرنا في هذه الصفة المشتركة ، وجردناها من جميع اللواحق والخواص الأخرى ، وجعلناها عامة شاملة لجميع الاجسام .

٢ ـ لا علم الا بارجاع المركب إلى البسيط : فلا تقنع بمعرفة الأشياء المركبة .

---

(١) لويس ليارد (Louise Liard) كتاب العلم الوضعي، وما بعد الطبيعة (Science positive et métaphysique ، ص ـ ٤٠ .

(٢) ابن سينا ، منطق المشرقين ص ـ ٣٠ .

فيلسوف عربي سمي بالشيخ الرئيس ـ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧ ـ سلك طريقة آرسطو وأفلاطون وخالفهما في بعض الأمور ، أشهر كتبه : ١ ـ كتاب الشفا ٢ ـ كتاب النجاة ـ كتاب الاشارات.

وفي الحق أن حوادث الطبيعة كثيرة العناصر ، يشتبك بعضها ببعض ، وتخضع لشروط كثيرة ، فسقوط التفاحة مثلا حادثة طبيعية ، إلا أنها مركبة،من عدة عوامل مثـــل مقاومة الهواء ، ورطوبة الجو ، وكهربائيته ، وفيها أن الجسم الساقط تفاحة ، وفيهـــا أن الارتفاع عن سطح البحر كذا ، وفيها أن الحادثـــة وقعت بالقرب من خط الاستواء مثلا. فنحن في قانون سقوط الأجسام نحلل الحادثة ، ونجردها من جميع هذه اللواحق ، ونقتصر على عامل واحد بسيط ، لانه مشترك بين جميع الحوادث الجزئية . وعلى ذلك فالعلم يرجع الحوادث المركبة إلى عناصرها البسيطة المجردة ، حتى لقد قيل : « غاية العلم تعليل الظاهر المركب بالخفي البسيط [١] » .

٣ - لا علم الا بالضروري : هذه الصفة أساسية في العلم،وهي نتيجة لازمة للحقائق العامة البسيطة . فالقوانين العلمية ضرورية بمعنى أنها ثابتة لا اتفاق فيها . نعم أن الناظر إلى الطبيعة لأول وهلة ، يظن أنها خاضعة للمصادفات . ولكن التعمـــق في المشاهدة يكشف لنا عن نظام ثابت تخضع له الحوادث الطبيعية بالضرورة. ان العلم لا يقول بالمصادفة والاتفاق والشذوذ ، بل يقول أن الحوادث يجب أن تخضع لنظام ضروري ثابت . وعلى ذلك فانني إذا عرفت قانون السقوط طبقتـــه على الأجسام وقررت ضرورة سقوطها وفقاً له ، لأن وجود العلة يستلزم حدوث المعلول .

قال لويس ليارد [٢] :

« لا شك أن هذا الحجر الذي تركته يسقط إلى الأرض قد اتبع الخط العمودي، ولا شك أن سرعة سقوطه تزداد بالنسبة إلى الزمان، غير أنه لا شي، كان يضمن لي أنه لم يكن باستطاعته أن يبقى معلقاً في الهواء، أو أن يرسم في سقوطه هذا المنحنى أو ذاك ، أو ان يسقط بحركة منتظمة متزايدة او منتظمة متناقصة . اما الآن ، وقد حصلت على قانون السقوط ، فان الحادثة وظروفها الاساسية المختلفة تظهر لي ضرورية ، ويمتنع فكري عن تصور عكس ما وقع. فإذا وقع حادث وكان قانونه معروفاً،فحدوثه ضروري بالنسبة إلى ذلك القانون»(٣)

وعلى ذلك فلا بقاء للعلم إلا إذا بني على الاعتقاد أن بين طبائع الأشياء علاقات كلية ضرورية ثابتة . وهذه الضرورة يسميها العلماء بالحتمية « Déterminisme » فالعـــلم

---

(١) جان برين ، الجواهر الفردة ، ص ٥ - (Jean Perrin , les atomes p . 5)

(٢) لويس ليارد ، (Louis Liard) فيلسوف فرنسي - ١٨٤٦ - ١٩١٧ - ولد في فاليز ، ثم صار رئيساً لجامعة باريس ، الف كتبا كثيرة في المنطق وفلسفة العلوم

(٣) لويس ليارد، كتاب العلم الوضعي وما بعد الطبيعة ص - ٦

إذن هو ربط المجهول بالمعلوم . قال هربرت سبنسر : « انك تعجب لرؤيتك سنابل القمح تهتز في طرف الحقل ؛ فهذا حادث مجهول ،ثم يقول لك فلاح ان حيوانـاً قد مرّ في عرض الحقل،فيقف فكرك في الحال راضياً عن هذا الايضاح . ذلك لأن الحادثة الجديدة، أي حركة السنابل ، قد ربطت بحادثة معلومة من قبل ، وهي حركة الحيوان » .

وربط المجهول بالمعلوم ، كما ذكرنا ، لا يكون الا بقلب الجزئي الى كلي ، أي بارجاع الكثرة إلى الوحدة . انَّا نربط حركة الآلة بانبساط البخار ، والحرارة باحتراق الفحم ، ونجمع الصوت على اختلاف أنواعه ،من صوت انسان ،وصوت قيثارة ،وصوت طبل ،وصوت ماء ، في تعليل واحد ، وهو ايضاح حدوث الصوت باهتزاز الهواء .

ولسنا نستطيع أن نأتي هنا على ذكر مميزات العلم كلها ، لأننا سنعود الى هذا البحث في المنطق . ولكننا نستطيع منذ الآن أن نحدد غاية العلم ؛ فغاية العـلم هي الكشف عن العلاقات الضرورية الموجودة بين طبائع الأشياء ،وهي غاية نظرية خالية من الغرض ، بخلاف المعرفة العامية التي تتقيد بالنتائج العملية ، فالعالم الحقيقي لا يطلب العلم الا لذاتـه ، لأن الاشتغال بالنتائج العملية دون الحقائق النظرية يعوق العلم عن بلوغ هدفه ، ولا يتم للعلم ذلك إلا بتأليف المعاني ، وتنسيقها ، واستخراجها من مدافنها ، ونظمهـا ، وتنضيدها ، في نواميس جامعة ،وهذا من ثمرات العقل ونتاج السعي .

ج ـ المعرفة الفلسفية

Connaissance philosophique

ما هي الفلسفة ـ ؟ لا يمكننا الجواب عن هذا السؤال إلا بعد الاطلاع على بعض المسائل الفلسفية ؛ ولولا أن العادة تقتضي الابتداء بالتعريفات ، لفضلنا ارجاء البحث في تعريف الفلسفة إلى آخر هذا الكتاب ، لأنه من الصعب تعريف الفلسفة للذين لم يألفوا مسائلها . وكيف يمكن تعريف الجبر العالي بوضوح للذين لم يلموا بمبـادئه ، أو تعريف علم المثلثات للذي لم يدرس الهندسة .



شكل - ١ -
نقلاً عن - اميل مال -

تمثال في كنيسة - لاون - يمثل الفلسفةوما اختصت به من الأمور النهائية العالية ، فهي جالسة على الأرض، إلاأن رأسهامستور بالسحاب،والسلم التي على صدرها تمثل الدرجات التي لا بد لطالب الفلسفة من الصعود فيها حتى يبلغ تلك الناحية من البحث .

التعريفات التاريخية : لنلق الآن نظرة على التعريفات التي ذكرها الفلاسفة :

١ - فأول من استعمل كلمة فلسفة هو فيثاغورس[١] (Pythagore) الحكيم اليوناني القديم . فقد كان يقول : الفلسفة ، بحسب اشتقاق الكلمة ، هي محبة الحكمة (فيلا و سوفا)وفيلا هو الحب وسوفا هو الحكمة: ومن الغرور أن يدعي الانسان الحكمة لنفسه ، لأن « اسم الحكيم لا يليق بانسان قط بل يليق بالإله . وكفى الانسان شرفاً أن يكون محباً للحكمة ، وساعياً وراءها » .

٢ - وكان أفلاطون يقول : « الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة تحت ظواهر الأشياء»،وهي علم العالم المعقول ؛ لأن الذي يقتصر على العالم المحسوس لا يدرك إلا ظل الحقيقة ؛ وكذلك آرسطو،فان تعريفه لا يختلف عن تعريف افلاطون إلا قليلاً،فقدعرّف الفلسفة بقوله : « هي العلم بالاسباب القصوى للاشياء أو علم الموجود بما هو موجود » [٢] وكان ابن سينا أيضاً يقول : ان هذا العلم يبحث في الموجود المطلق ، وينتهي في التفصيل

---

(١) فيثاغوررس - (Pythagore) - من أهـل ساميا - ساموس (Samos) - ولد في القرن السادس قبل الميلاد وهو فيلسوف ورياضي معاً قال : مبدأ الموجودات هو العدد ، وادعى انه شاهد العوالم بجسه وحدسه وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ومما نقل عنه أنه أصلح نظرية الألحان ، وقال ان العالم انما الف من اللحون البسيطة الروحانية ، وان النفس الانسانية تأليفات عددية أو لحنية . وأن الانسان لا يصل إلى معرفة العالم إلا إذا أحسن تقويم نفسه وتهذيب أخلاقه بالزهد والنسك .

(٢) كان القدماء لا يفرقون بين العلم والفلسفة،فكانت الفلسفة عندهم تدل على كل معرفة خالية من الغرض لا يطلبها الفيلسوف إلا لذاتها ، ولا يبحث عن نتائجها العملية ، فكانت إذن هي والعلم شيئاً واحداً .

إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، وهو الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم ، أي بالله تعالى وبالأسباب من بعده ، وهو أيضاً معرفة الاسباب القصوى الكل .

٣ - أما (كانت) فقد قال : « الفلسفة هي العلم بالأنا وبعلاقته باللا أنا » ؛ لأن النفس في نظره مبدأ كل معرفة ، وأصل كل حقيقة ، حتى لقد قال الوضعيون « Positivistes » : الفلسفة هي علم العلوم ، فإليها تنتهي كل الحقائق ، وبها يكون اتصال العلوم بعضها ببعض .

لا يمكن فهم هذه التعريفات إلا إذا نسبت إلى المذاهب الفلسفية القائلة بها ، ولا يعقل توحيدها ، لان المذاهب الفلسفية مختلفة ، ومع ذلك فاننا نجد ان اختلاف هذه التعريفات ناشىء عن سببين .

١ - الفلاسفة لم يبحثوا دائماً في المسائل نفسها ، بل كان كل فيلسوف يميل إلى البحث في بعض المسائل دون غيرها .

٢ - وإذا بحثوا في مسألة واحدة لم يعيروها درجة واحدة من الاهتمام ، لأن مسألة المعقولات عند افلاطون مثلاً هي مركز المذهب وأساسه الذي ينتهي اليه كل شيء ، وكذلك مسألة علائق الأنا باللاأنا عند (كانت) ، ومسألة الحدس عند (برغسون) .

على أننا نمسك الآن عن الاسترسال في هذه المذاهب ، ونطلب من القارىء إرجاء البحث فيها إلى ما بعد ، ونقتصر على القول : إن أمراً واحداً من هذه الأمور لا شك فيه أبداً ، وهو أن الفلسفة أعم المعارف ، لا بل هي المعرفة الكلية التي لا معرفة فوقها .

قال هربرت سبنسر : « تجد ذلك مضمراً في قولنا ان حظيرتها تشمل الاله والطبيعة والانسان » ، حتى لقد قسموها في العصور السابقة إلى الهيات ، وطبيعيات ، وأخلاق . العلم كما يقولون مؤلف من حقائق منفصلة ، أما الفلسفة فانها تجمع هذه الحقائق وتتممها . و المعرفة الوطنيّة هي المعرفة التي لا توحيد فيها ، والمعرفة العلمية موحدة بعض التوحيد ، أما المعرفة الفلسفية فهي المعرفة الموحدة تماماً . » [1]

٢ - مفهوم الفلسفة

لا يمكننا ان نظهر علاقة الفلسفة بالعلم إلا إذا قابلنا مفهوم الفلسفة القديم بالمفهوم الحديث .

---

(١) هربرت سبنسر ، كتاب المبادىء الاولى (Premiers Principes) ص - ١١١ -

آ ـ المفهوم القديم

رأيت عند كلامنا على تعريفات الفلسفة أن القدماء يتوخون الكشف عن الأسباب القصوى للاشياء، لان الفلسفة في نظرهم معرفة أرقى من المعرفة العلمية ، يحتاج فيها الفيلسوف إلى ملكات عقلية لا يحتاج إليها رجال الكهف (Hommes de la caverne) [١] .



أفلاطون ـ PLATON
(٤٢٩ — ٣٤٧ ق م)

هو افلاطون بن اريسطوقليس وقد سمي افلاطون ـ العريض ـ لانه كان عريض الجبهة واسع ما بين المنكبين . اخذ العلم عن سقراط ، ثم مارس الادب ، وضم اليه الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية ، ولما تجرع سقراط السم ذهب من آتينا إلى ايطاليا ، واتصل هناك بالفيثاغوريين ، ثم سافر إلى مصر ، وكان لهذه السياحات أثر عظيم في فلسفته .

شكل ـ ٢ ـ

يزعم افلاطون ان الفيلسوف يتصل مباشرة بعد رياضة خاصة بعالم المعقولات ، وهذا العالم هو العالم الحقيقي ، عالم المثال ، ولا يتم للفيلسوف ذلك إلا بحدس عقلي ووحي خاص ، وهذا الحدس ضروري لإدراك ماهية الوجود والكليات من جنس ونوع وعلائقها . ليس الفيلسوف شبيهاً برجال الكهف الذين يكتفون بالمعرفة الحسية ، ويقتصرون على ظواهر الأشياء ، ويجهلون عالم المثل الحقيقية ، انما الفيلسوف رجل سام لا يقتنع بهذه الظواهر ، بل يتوخى بعقله الإلهي وحدسه الخاص الاتصال المباشر بعالم المثل . كل الذين ساروا على أثر أفلاطون قرروا وجود هذا الحدس ، حتى لقد تجدُ القول به في القرن التاسع عشر عند فيخت (Fichte) وشيلينغ (Scheiling) وهيجل (Hegel) وشوبنهاور (Schopenhauer) الذين زعموا أن هذا الحدس العقلي ملكة خاصة بالفيلسوف ، وهو ضروري للاتصال بالمطلق واللانهاية .

---

(١) اكثر الناس يشبهون رجالا مقيمين في كهف لا يعرفون من الاشياء الا ظلالها المنعكسة امامهم

وعلى ذلك فإن الفلسفة تمتاز على العلم ببحثها في الكليات العالية ، وتتعمق في البحث عنها حتى تصل إلى إدراك الحقيقة والجوهر ، ولذلك كان القدماء يفرقون بين الفلسفة والعلم بالصفات الآتية :

١ – **الوحدة والتعميم** : المعرفة الفلسفية أكثر وحدة من المعرفة العلمية . وهذه الوحدة لا تتم للمعرفه الفلسفية إلا إذا كانت عامة وكلية . ومهما يرتق التعميم في العلم فإنه يبقى في بعض نواحيه خاصاً. الفلسفة وحدها تشتمل على مبادىء كلية يمكن النزول منها إلى قوانين العلم ، حتى لقد قال افلاطون : الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرة واحدة [1] (Rép. a 537 c)

٢ – **التعمق في الايضاح والتعليل** : من الخطأ أن يظن ان الفرق بين العلم والفلسفة مقصور على الوحدة والتعميم فقط ، لأن الفلسفة تتكلف مقاماً أبعد من هذا . وهو أنها تتوخى تعليل الأشياء تعليلاً أعمق وأتم من تعليل العلم ، وهذا التعليل مخالف لطريقة العلم ، لأن الفلسفة تبتغي به الوصول إلى الحقائق المطلقة .

ولنأت بمثال نوضح به هاتين الصفتين : هبني اضطررت إلى الدفاع عن نفسي ، فأخذت حجراً ، ورميت به كلباً يحاول الهجوم علي . انك تجد في هذه الحادثة عدة وجوه تتناوب في ايضاحها علوم مختلفة : فالطبيعي لا ينظر إلا إلى المنحني الذي رسمه الحجر في أثناء سقوطه ، مع بيان جهة حركته ، وسرعته الابتدائية ، وشدة الجاذبية ، ومقاومة الهواء . والفسيولوجي يهتم بحركات العضلات التي اشتركت في القاء الحجر ، فيذكر اتصالها بالمراكز العصبية المحركة ، وكيفية صدور الفعل عنها . والسيكولوجي يلاحظ الخوف الذي اعتراني والصفرة التي علت وجهي ، ويبحث عن أسباب الخوف ، فيقول في مثل هذا المقام : ان ادراك الخطر يولد الخوف ، فاما أن يلتجىء الانسان إلى الهرب ، واما ان يدافع عن نفسه ، فيشترك في فعل الدفاع أو الهرب أمور نفسية كثيرة كالذاكرة ، وتداعي الأفكار ، والخيال ، وغير ذلك . ولكن الفلسفة تتكلف في

ـ على الجدار . وقد عمد افلاطون إلى هذه الاسطورة ليوضح بها حدود المعرفة الحسية التي تقتصر على ظواهر الأشياء. أشهر كتبه : ١ – الجمهورية ٢ ـ الفيدون ٣ – الكريتون ٤ – القوانين ٥ – الاتيفرون ٦ – طيماوس ٧ – مينون .

(١) افلاطون . كتاب الجمهورية مقالة الالف ٥٣٧ .

الايضاح درجة أعم وأعمق من هذه ، لأنها تبحث عن أسباب هذا الادراك ونتائجه ، وتسعى لفهم حقيقة الأفعال النفسية وبيان تأثيرها في البدن . ألا ترى أن الادراك ولد خوفاً ، وأن الخوف بعث على تنفيذ فعل إرادي ، فكيف تحرك الارادة البدن ، وكيف يكون اتصال الأمور النفسية بالأمور العضوية ، أو بعبارة أخرى ما هي علاقة النفس بالجسد ؟

٣ - **الحقيقة بذاتها** : فأنت ترى أن الفلسفة لا تقتصر على الأمور الحسية الظاهرة التي هي موضوع العلوم ، بل تغوص على الحقائق العميقة ، فتبحث في الوجود والجوهر ، وتتحرى الحقيقة الوجودية بذاتها (Réalité en soi) .

إن العلوم تبحث في ظواهر الأشياء التي تقع تحت حواسنا لمعرفة قوانينها ، أما الفلسفة فتريد إدراك الحقيقة المطلقة . فعلم الطبيعة يقتصر على البحث في الضوء والصوت والحرارة ، وعلم الكيمياء يكتفي بذكر خواص الأجسام وقوانين اتحادها ، ولكن الفلسفة تريد أن تفهم ما هي حقيقة القوة والمادة ، وعلم منافع الأعضاء يدرس ظواهر الهضم والتنفس ودوران الدم ، والفلسفة تتوخى ادراك حقيقة الحياة ، وعلم النفس يهتم بظواهر النفس من إدراك وذاكرة وعاطفة وإرادة ، والفلسفة تتوخى إدراك جوهر النفس ومعرفة حقيقة العقل .

٤ - **الأسباب القصوى** : وفرقوا بين العلم والفلسفة بقولهم : إن العلم يقتصر على ذكر الأسباب المباشرة ، وان الفلسفة تبحث في الأسباب القصوى والمبادىء الأولى . هذا ما كان يقصده أرسطو بقوله ان الفلسفة هي علم الموجود بما هو موجود . وهذا ما عناه ديكارت بقوله : « الفلسفة هي البحث عن الأسباب الأولى والمبادىء الصحيحة التي يمكننا أن نستنتج منها أسباب كل شيء نستطيع معرفته . ويطلق اسم الفيلسوف خاصة على الذين يعنون بمثل هذه الأمور ، اولئك الذين يرجعون في تعليل الأشياء إلى مبدأ الموجودات كلها ، إلى واجب الوجود ، أي إلى الاله . وقد شبه (ريبو) العلم بنهر كبير ، ضافي الجوانب ، يجري تحت سماء ساطعة النور ، إلا أنه مجهول المنبع والمصب ، فالفلسفة تتوخى معرفة هذا المنبع وهذا المصب ليحصل لها علم تام بالكون .

٥ - **غاية الوجود** : والعلم يطلب معرفة نظام الاشياء من غير أن يبحث في غاية

هذا النظام . ولكن الفلسفة تبتغي الكشف عن غاية الوجود ، وبيان أسباب هذا النظام بفرضه تابعاً لغاية أو لخطة يحققها بسيره ، وتتصل من هـــذه الطريق أيضاًبالإله الذيهو واجب الوجود ،وغاية الغايات .

٦ – الطريقة : والفلسفة تختلف عن العلم بطريقتها، لأنها لا تستطيع أنتصل إلىحل المسائل العويصة ،مثل مسألة ،المادة، والحياة،والنفسوالإله،إذا هي اكتفت بالمعرفة الحسية والتجربة العلمية . ولذلك تجد الفيلسوف يستخدم ملكات عقلية عاليــة كالحدس العقلي والعاطفة، ليصل الى ما وراء العالم المحسوس، ويخارق بنفسه حجب التجربة الكثيفة،حتى لقد قال أفلاطون:يجبأن نتفلسف بكل نفوسنا. وللقلب دواعلا يدركها العقل،والقصد من هذه الدواعي القلبية أن الفلسفة لا تتجرد في أحكامها العقلية عن الغايات الإنسانية العملية . فهي بأحكامها المجردة ،وابتعادها عن المحسوسات والتجربة ،أشبه شيءبعلم عقلي محض . ألا ترى أن أفلاطون يقول إن موضوع الفلسفة هو البحث في الحقائق المعقولة التي لا تقع تحت الحواس ، ولا يدركهاإلاالعقلوحده ! ألا ترى أن الفلاسفة كلهم يرغبون إلى طالب الفلسفة أن يكون قوي التجريد، قادراً على الارتقاء إلى ما وراء المحسوسات؟ حتى لقد بلغ الأمر ببرغسون[1] (Bergson)أن قال: على طالبالفلسفة أن ينسىالمعرفةالعامية، ويجعل العلم ظهريا ،اذا أراد الوصول إلى حقائق ما بعدالطبيعة.

ولكن هليمكننا أن نقلب العلم ظهرالمجن، وهل تستطيع الفلسفة أن تدرك الأسباب القصوى والمبادىء الأولى ؟ أفلا يعجز العقل البشري عن إدراك الحقائق المطلقة ؟ذلك ما زعمه الوضعيون (Positivistes) أصحاب فلسفة الاثبات الذين أنكروا وجـــود هذه الملكات السامية في الانسان ، وقرروا عجزه عن إدراك الغايات التي تتوخاها الفلسفة .

---

(١) ولد هنري برغسون في باريس« ١٨٥٩ » وتوفي عام ١٩٤١ » . وهو من أكبر فلاسفة العصر الحاضر، جعل همه تجديد علم ما بعد الطبيعة، فجعله مرتكزاً على التجربة الداخلية والحدس النفسي . أشهر مؤلفاته:

(1) Données immédiates de la conscience 1889 (2) Matière et mémoire (3) Evolution créatrice (4) L'énergie spirituelle (5) Durée et simultanéité.

ب ـ رأي الوضعيين

زعم اوغست كونت [1] مؤسس الفلسفة الوضعية أن الفكر البشري يخضع في تطوره لقانون الأحوال الثلاث، ومنطوق هذا القانون أن الفكر البشري يمر بأدوار ثلاثة، أحدها دور ما بعد الطبيعة، فينتقل منه إلى دور الاثبات والتجربة. وهو آخر ما ينتهي اليه العقل، فكأن حال ما بعد الطبيعة حال انتقالية لا بقاء لها، لم توجد الا لتزول ويحل العلم محلها.

اوغوست كونت
Auguste Comte

كان حليق اللحية والشاربين يحفل بملابسه كثيراً، فينتقي اللون الأسود، ويجمعه إلى رباط رقبة ناصع البياض. فاذا صح أن اللابس تترجم عما في النفس، فان ملابس ـ كونت ـ لتفصح عن تدقيقه وتحقيقه وانتظامه في مباحثه. كان يعتقد أنه مرسل لاصلاح البشرية فأسس سياسة سماها بالسياسة الوضعية، ولا يزال له اليوم في باريز وغيرها اتباع البائيرون.



شكل ـ ٣ ـ

١ ـ قانون الأحوال الثلاث
Loi des trois états

ا ـ الحالة اللاهوتية (Etat théologique)

اتجه الفكر البشري في الأصل إلى الطبائع الباطنية للموجودات، أي إلى الأسباب الأولى والأسباب الغائية، ليدرك حقائقها المطلقة، فكان ايضاحه للأشياء في الدور اللاهوتي ايضاحاً الهياً سحرياً. العالم بأسره خاضع في هذا الدور لإرادات إلهية مفـــارقة للطبيعة

---

(١) اوغوست كونت Auguste Comte [١٧٩٨ - ١٨٥٧] ولد في مونبليه، كان مبرزاً لفحص ـ الرياضيات في مدرسة البوليتكنيك (Ecole Polytechnique) أسس علم الاجتماع (Sociologie) ولكن رأيه في حدود العلم كان ضيقاً . اشهر مؤلفاته :

(1) Cours de philosophie positive (2) Discours sur l'esprit positif (3) Système de politique positive.

تدبّر الامور بحسب اهوائها المشابهة لرغائب الانسان وتصوراته . والقوانين الطبيعية تابعة لميول هذه الآلهة المتغيرة ، فإذا هي ارادت أن تلعب بها غيرت مجراها ، وقضت بالسعادة أو بالشقاء على بني الانسان .فالدور اللاهوتي إذن هو الدور الذي لا اثر فيه للحتمية بالمعنى العلمي الصحيح .

٢ ـ حال ما بعد الطبيعة : (Etat Métaphysique) . ـ ان القدرة قد هبطت في هذا الدور من الآلهة إلى الطبيعة ، فصار الفكر البشري يعلل الاشياء بمجردات مشخصة ، أي بقوى خفية وخواص كامنة في الاشياء نفسها. إذا صعد الماء في أنبوب المضخة كان الباعث على ذلك خوف الطبيعة من الخلاء ، وإذا نوم الافيون الانسان كان الباعث على ذلك قوة التنويم الكامنة فيه ، فالنار لا تحرق إلا بقوة الاحراق ، والأجسام لا تسقط إلا بقوة السقوط ، والنور لا يضيء إلا بقوة الاضاءة ، كأن لكل شيء قوة سحرية ، إلا أنها غير مفارقة له ، وهي كامنة فيه كمون الغريزة في الجسد .

٣ ـ الحالة الوضعية او الاثباتية : (Etat positif) . ـ اضطر العقل في هذا الدور إلى الاعتراف بان ادراك المطلق محال ، فاقتصر على مشاهدة الحوادث والبحث عن علائقها . قال اوغست كونت « لما عرف الفكر البشري اخيراً في هذا الدور الوضعي انــه ليس بامكانه الحصول على حقائق مطلقة عدل عن البحث عن أصل العالم وغايته ، وعن معرفة الاسباب الباطنية للحوادث ، وانصرف ، باستخدام الاستدلال والمشاهدة معاً على وجــه حسن ، إلى كشف قوانينها الحقيقية ، أي علائقها الثابتة التي لا تتغير »[1] فالفكر البشري في الدور الوضعي لا يبحث عن الاسباب القصوى للأشياء ، بل يبحث عن علائقها الظاهرة ، ويتوخى تعليل الحوادث بالحوادث .

هذه الحالة الوضعية هي الحالة التي ينتهي اليها الفكر البشري بعد الانتقال من الحالة اللاهوتية إلى الحالة المتافيزيكية . وهي الحالة النهائية ، حالة العــلم الصحيح المستند إلى العقل والتجربة . فالحوادث خاضعة لنواميس طبيعية لا تتغير ، والعلم يكتفي بالبحث عنها ، أما البحث في علم ما بعد الطبيعة عن الاسباب القصوى للاشياء والحقائق المطلقــة

---

(١) الفلسفة الوضعية Cours de Philos . Positive ـ الدرس الأول ـ

من بعدها ، فهذا ما لا طاقة للانسان به ، وهو خال من كل معنى ، لأن العقل البشري لا يستطيع ان يدرك مسائل ما بعد الطبيعة ، ولا ان يطلع على حقائقها .

٢ - ضم الفلسفة إلى العلم

وعلى ذلك فان الصفات التي تفرق بين الفلسفة والعلم غير صحيحة تماماً . لأن علم ما بعد الطبيعة في نظر الوضعيين لا حقيقة له ، ولأن الفلسفة يجب أن تقتصر على البحث في مجموع العلوم . قال (اوغست كونت) « الفلسفة هي المجموعة العامة للمدارك البشرية ، أو هي دراسة كليات العلوم المختلفة ، واعتبارها خاضعة لطريقة واحدة ، على أن تكون كلها اجزاء صورة واحدة عامة » فلا فرق إذن بين الفلسفة والعلم إلا بالنسبة إلى اختصاص العلم وتجزئة موضوعاته . ولكننا إذا نظرنا إلى العلم نظرة كلية تركيبية ، فإن الفلسفة لا تختلف عنه ، لأن الفرق بين الفلسفة والعلوم يكون إذ ذاك كالفرق بين علم وآخر . والفلاسفة أيضاً علماء يبحثون في الأمور العامة المشتركة بين سائر العلوم . قال (اوغست كونت) : « يُعنى الفلاسفة بتحديد غاية كل علم من العلوم ، مع الكشف عن علاقاته بالعلوم الأخرى وترتيبه ، ويهتمون على قدر الامكان باختصار مبادىء العلوم ، وارجاعها إلى عدد قليل من المبادىء العامة المشتركة . ولا يتم ذلك إلا باتباع القواعد الأساسية للطريقة الوضعية »[١]. فالفلسفة لا تتوخى الايضاحات العميقة ، ولا ترغب في الذهاب إلى ما بعد الايضاح العلمي ، ولا فرق بينها وبين العلم إلا بدرجة شمولها . وقد رأينا كيف فرق (سبنسر) بين المعرفة العلمية والعامية والفلسفية ، فجعل المعرفة الفلسفية أعم المعارف وأكثرها وحدة ، إلا أن غوبلو[٢] (Goblot) أحد فلاسفة الاثبات المتأخرين ، زعم في كتاب المنطق انه لا يوجد معرفة فلسفية فوق المعرفة العلمية ، وانه لا فرق بين موضوع الفلسفة وموضوع العلم ، لأن العلوم تتناول كل الموجودات ، فلا يبقى للفلسفة ما تتحدث عنه إلا الأمور المختلف فيها ، حتى إذا صارت هذه الأمور يقينية دخلت حظيرة العلم ، ولم يبق للفلسفة شيء ، فاذا قيل ان

---

(١) اوغست كونت ، الفلسفة الوضعية - الدرس الأول ص - ٣٨٣

(٢) غوبلو كتاب المنطق - Traité de Logique

الفلسفة تبحث في مبادىء العلوم وفرضياتها واحتمالاتها، قلنا ان العلوم نفسها تبحث في هذه الأمور ، وتحلها مكاناً خاصاً .

قال غوبلو : « لقد عملت الفلسفة على تكوين سائر العلوم ، فغذتها في حجرها حتى تكاملت وتحررت ، فليست هي إلا الأثر الباقي منها ، وهي المعرفة البشرية التي لم تتوصل بعد إلى الاتصاف بصفات العلم » [١] .

وصفوة القول سيؤدي تطور الفلسفة نفسها إلى زوالها وانضمامها التام إلى العلم .

ج ـ مناقشة رأي الوضعيين

تلك هي الآراء التي يدور حولها اوغست كونت ، ويفتخر بها وبقانون الأحوال الثلاث . فهل وصل فيها صاحبها إلى قول فصل ، أم ترك العقل البشري حيث كان من البحث عن أشياء لا يستطيع العلم أن يجيء لها بحل ؟ ذلك ما نريد أن نبيّنه في مناقشة رأي الوضعيين .

١ ـ مما لا شك فيه أن العقل البشري لم يتجه إلى إدراك قوانين الطبيعة إلا بالتدريج . فقد كانت عقلية الانسان الأول ابتدائية لا أثر للتقيد العلمي فيها . وكانت علائق الأشياء في نظره غير ثابتة ، فارتقى بعد ذلك شيئاً فشيئاً إلى إيضاح الأشياء بصورة علمية ، وذلك بالكشف عن قوانينها الثابتة الضرورية .

٢ ـ ومما لا شك فيه أيضاً أن الفلسفة كانت عند القدماء مشتملة على جميع العلوم ، فكان العالم يدعى فيلسوفاً ، وكانت الفلسفة لا تختلف عن العلم .

٣ ـ فقد كان تاليس [٢] وفيثاغوروس رياضيين ، ويقال ان افلاطون أسس نظرية الحل الهندسي ، حتى لقد كتب على باب مدرسته : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا » [٣] وكان أرسطو محيطاً بعلوم زمانه كلها ، فكان معنى الفلسفة عنده دالاً على

---

(١) غوبلو : منظومة العلوم ص ـ ٢١٢ (Systéme des Sciences) .

(٢) تاليس (Thalés) فيلسوف يوناني من المدرسة الايونية ، وهو أول من تفلسف من الملطية (Milet) (٦٤٠ ـ ٥٤٨ ق م) قال : من جمود الماء تكونت الأرض، ومن انحلاله تكون الهواء ، ومن صفوة الماء تكونت النار ، فجعل الماء مبدأ المركبات الجسمانية . وكان يقول : ان فوق السماء عوالم لا يقدر المنطق أن يصف أنوارها ، ولا يقدر العقل أن يدرك حسنها .

(٣) الفارابي ، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ف ـ

معنى العلم ، وأكثر فلاسفة العرب كانوا علمـــاء وأطباء ، وكان فلاسفة القرن السابـع عشر من أكابر العلماء ، حتى لقد اخترع ديكارت الهندسة التحليلية ، وكشف عن قوانين انكسار النور ، وكان (ليبنز) جامعاً لعلوم زمانه كلها ، فكان رياضياً ، ولغويـــاً ، ومؤرخاً ، وحقوقياً ، ولاهوتياً ،وهو الذي اخترع مع (نيوتن) حساب اللانهايات .

ب ـ إلا أن تقدم الفلسفة نفسها قد أدى الى انفصال العلوم عنها ، فصارت الفروع مستقلة ، بعد أن كانت مندمجة في أصل واحد [1] ، لقد استقلت الرياضيات في القرون الأولى على عهد أقليدس (٣٠٠ ق م) لا على عهد الفيثاغوريين الذين كانوا يضمونهـا الى الفلسفة ، وتحرر علم الميكانيك على عهد أرخميدس (القرن الثالث ق.م) ، ثم انفصل علم الفيزياء بعد ظهور المباحث التجريبية في عصر النهضة بتأثير غاليـــله ، واستقلت الكيمياء في أواخر القرن الثامن عشر بتأثـــير (لافوازيه ـ Lavoisier [2]) الذي وضع قوانينهـــا الأساسية . وأسس (لامارك ـ Lamark [3]) و (كلود برنار) (Claude Bernard) علم الحياة في القرن التاسع عشر ،وقرر كل واحد منهما بطريقة مختلفة عن طريقة الآخر أن ظواهر الحياة خاضعة كغيرها من الظواهر لقوانين طبيعية خاصة ، ثم اتصل هذا الأمر في أيامنا هذه بعلم النفس وعلم الاجتماع فصار علم النفس علماً تجريبياً ، وصار علم الاجتماع شبيهاً بغيره من العلوم الطبيعية ، وكان لأوغست كونت في تأسيس علم الاجتماع الحديث الفضل الأول .

٣ ونضيف إلى ما تقدم ان حظيرة العلم لا تزال في اتساع مستمر ، فكم مسألة كان يعدها العلماء مستعصية على العلم ، حتى إذا سلك العقل فيها طريقة تجريبية منظمة انكشفت له عن حقائق يقينية جديدة . ألم تكن مسألة تركيب المادة مسألة فلسفية غامضة ، تحير فيها العقل البشري منذ القدم ، وتواردت على حلهـــا انظار الفلاسفة من أهل الشرق والغرب قديماً وحديثاً ؟ لقد جاء العلم الحديث لها بحل جديد . وكل الاتجاهات الحاضرة

---

(١) كان ديكارت Descartes يشبه الفلسفة بشجرة جذورها علم ما بعد الطبيعة ، وجذعها علـم الطبيعة ، وأغصانها العلوم الأخرى من طب وميكانيك وأخلاق .

(٢) انطوان ـ لوران ـ لافوازيه ، (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) ولد في باريس ، وهو أحد مبدعي الكيمياء الحديثة وموجد قانون حفظ المادة ويقال مات على المقصلة في زمان الثورة الفرنسية .

(٣) هو جان باتيست شوفاليه دولامارك ، (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩) ولد في بازانتن ، وهو مؤسس مذهب التطور والتبدل ومذهب التولد العفوي ، وراجع المجلد الثاني ، كتاب المنطق : النظريات والمذاهب الطبيعية .

تدل على أن العلم سيرفع هذه الحجب الكثيفة التي تستر حقيقة المادة عن أعيننا ، وانه قد يتوصل إلى ادراك حقيقة الحياة والنفس .

وكل حقيقة جديدة كما قال (غوبلو)[١] لا بد من أن يهيء لها العلم في داخله مكاناً خاصاً ، تنضم فيه الحقائق الجديدة إلى الحقائق السابقة . وقد أخذت العلوم تتقارب اليوم بعضها من بعض حتى صارت كأنها علم واحد . وما الباعث على انقسام العلوم على هذه الصورة إذا كان الكون الذي تريد تعليله واحداً ؟

ان انقسام العلوم يدل على نقص قبيح في معارف الانسان . وسيؤدي تكاملها بالضرورة إلى تقاربها واتصالها ، لا بل واتحادها ، وعلى ذلك فانه من الخطأ أن نجعل موضوع الفلسفة شيئاً موقتاً . فلا مسائل ما بعد الطبيعة التي ذكرناها بمستعصية على العلم في المستقبل ، ولا المسائل العامة المشتركة بين العلوم بمستقلة عن العلوم نفسها . ولو فرضنا ان هذه المسائل ستبقى مستعصية على العلم في المستقبل ، فهل يجوز أن تقتصر الفلسفة على البحث في أشياء سيبقى العقل البشري حيث كان من الحيرة بها ، والشك في أمرها .

٤ – وأما قانون الاحوال الثلاث فليس له تلك القيمة التي حباه اياها (أوغست كونت) . وقد انتقد (بيار لرو Pierre Leroux-) هذا القانون فقال : لو كانت البشرية تنتقل كما زعم اوغست كونت من دور لاهوتي إلى دور متافيزيكي ثم إلى دور وضعي ، لما ازدهرت القرون الاولى بفلاسفة الهيين (كافلاطون) ، ومتافيزيكيين (كارسطو) ، ووضعيين (كابيقوروس) .

ألا نجد اليوم في الحالة النهائية أي في الدور الوضعي فلاسفة لاهوتيين ؟ ثم ألم يعترف (أوغست كونت) نفسه بأن كل انسان لا بد من أن يمر بهذه الأحوال الثلاث ، فيكون لاهوتياً في طفولته ، ومتافيزيكياً في شبابه ، وطبيعياً في كهولته[٢] . وقد يكون الانسان جامعاً لهذه النزعات الثلاث بدرجات مختلفة في كل دور من أدوار حياته ، فيميل في بعض الامور إلى التصوف ويحشو ذهنه بالخرافات والاضاليل ، بينما هو في الوقت نفسه

---

(١) غوبلو Goblot فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٨٥٨ ، كان استاذ الفلسفة العلمية في جامعة ليون ؛ اشهر مؤلفاته ١ ـ تصنيف العلوم ٢ ـ كتاب المنطق ٣ ـ منظومة العلوم.

(٢) اوغست كونت ، الفلسفة الوضعية ـ الدرس الأول (Cours, I ére Leçon)

وضعي في المسائل العلمية لا يصدق الا ما يؤيده العقل والتجربة. وفي الحق ان هذه النزعات الثلاث موجودة معاً في كل انسان، تتغلب الواحدة منها على الثانية بحسب الأحوال والظروف.

تحديد موضوع الفلسفة

ينتج مما تقدم أن الحدود التي قيد الوضعيون بها العلم ضيقة جداً ، فقد يتوصل العقل البشري إلى ايجاد حل لكثير من المسائل التي استعصت على العلم في الماضي . ولكن هل يؤدي ارتقاء العلم إلى زوال الفلسفة ؟ لا يزال هنالك مسائل لا يوصل فيها إلى يقين ، لأن حقائقها غامضة ، لا سبيل الآن إلى الوقوف عليها ، ولكن هل ينبغي لنا ان نكتفي بهذا الظن ، ونعدل عن التعب والنصب الموصلين إلى اليقين ؟ ان تقدم العلوم لايكون إلا بهذا العناء . ولو أقر الانسان منذ القدم بعجزه عن حل المسائل المستعصية عليه لما وصلت العلوم إلى ما هي عليه الآن من الرقي .

ولكن هب العلم ظل سائراً إلى الأمام حتى وصل إلى غايته ونهايته ، فهل يمكننا ان نكتفي بالعلم، وهل يمكن أن يكتفي العلم بنفسه؟ أفلا يبقى هناك مسائل لا يوصل فيها إلى يقين علمي ، ولا يستطيع العلم ان يجيء لها بحل ؟ ليس في وسع الانسان ان ينبذ هذه المسائل ، أو يجعلها ظهرياً ، لأن العلم نفسه يؤدي إلى طرحها على بساط البحث، فلا هي وهمية كما زعم الوضعيون ، ولا البحث فيها اختياري، وانما هي ضرورية يقود اليها العلم نفسه .

وأكثر هذه المسائل خطورة مسألة العلم والعمل ، وهي قديمة يصعب الاهتداء إلى أوائلها التاريخية ؛ فقد دارت حولها مباحث الفلاسفة اليونانيين ، وشغلت أذهان فلاسفة القرون الوسطى ، وعصر النهضة ، ولا تزال محور الدائرة في الفلسفة الحديثة (١) .

ان أقدم ما نعرف من تاريخ الانسان يدلنا على انه نشأ تحت تأثير عاملين : عامل الضرورات الحيوية، وعامل الحياة الاجتماعية. فولد فيه العامل الاول حاجة استطلاع أمر الوجود وإدراك اسراره ، وولد فيه العامل الثاني حاجة تنظيم علائقه بغيره ، ففكر في

---

(١) الفارابي ، كتاب ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ف ـ ٥ « السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة . وأما السبيل التي ينبغي ان يسلكها من أراد تعلم الفلسفة ـ فهي القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية ـ والقصد الى الاعمال يكون بالعلم ، وذلك أن تمام العلم ، وبلوغ الغاية في العلم لا يكون الا بمعرفة الطبائع لانها أقرب إلى فهمنا . . . أما بلوغ الغاية في العمل فيكون اولاً باصلاح الانسان نفسه ، ثم باصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته » .

اعماله وجعلها موافقة لاحكام العقل. تلك هي الفلسفة منذ القدم: ١ ـ ادراك اسرار الوجود ٢ ـ تنظيم سلوك الانسان في الحياة. فالمسألة الاولى نظرية والثانية عملية. وانك لتجد هاتين المسألتين في آثار الحكماء اليونانيين السبعة (القرن السابع ق.م)، وتجدها في آثار الطبيعيين والفيثاغوريين، وتجدها في فلسفة سقراط الذي قال فيه شيشرون انه أنزل الفلسفة «من السماء إلى الارض»[١] أي وجه الانظار إلى البحث في المسائل الخلقية، وتجدها في فلسفة افلاطون وآرسطو والابيقوريين والرواقيين، حتى ان الفلسفة الافلاطونية الجديـــدة لم تخـل منها. وكذلك فلسفة العرب [٢] وفلســـفة القرون الوسطى والفلسفة الحديثة . وممن ذهب إلى ذلك ايضاً (كانت ـ ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)



معبد الفلسفة شكل (٤)

LE TEMPLE DE LA PHILOSOPHIE

ـ نقلا عن كوفيلليه ـ

Manuel de philos . - t . I , psych . p , xxxv

انشأ الماركيز ـ دوجيراردن ـ هذا المعبد في القرن الثامن عشر في حديقة ـ ارمنوفيل ـ بالقرب من ضريح جان جاك روسو وقد ابقى احد اجنحته ناقصاً ليستدل به على أن عمل الفلسفة لم يتم بعد. ولكن ليت شعري هل تصل الفلسفة إلى نهايتها وهل هي قادرة على بلوغ غايتها ؟

---

(١) شيشرون Cicéron ، كتاب (Tusculanes v . 4) .

(٢) الف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة وابن رشد فصل المقال فيا بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ولابن سينا رسائل ايضاً في السياسة، حتى انك لتجد في آخر كتاب الشفاء مقالة عاشرة تنقسم إلى خمسة فصول منها فصل في عقد المدينة وعقد البيت وفصل في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والمعاملات والاخلاق.

الذي جعل همه البحث في هاتين المسألتين: ١ـ ماذا يمكننا أن نعلم؟ ٢ـ وماذا يجب أن نعمل؟ فالمسألة الاولى نظرية تأملية، أما الثانية فعملية (Critique de la raison pure, II, chapit. II. section 20) . وتدور مباحث الفلاسفة في أيامنا أيضاً حول هاتين المسألتين الاساسيتين: المسألة الاولى مسألة انتقادية تحدد فيها قيمة العلم، والمسألة الثانية خلقية تبين فيها قيمة القواعد التي يجب أن يسير عليها الانسان في حياته .

١ ـ قيمة العلم

رأيت أن الوضعيين يزعمون أن كل ما لا يتناوله العلم بالبحث لا يمكن الوصول فيه إلى حل أبداً ، بل يبقى خليطاً من الحدس والظن، من غير أن يوصل فيه إلى معرفة صحيحة ، ولكن هذا الزعم لا يستند إلى دليل، ولا يمكن الاكتفاء بقانون الاحوال الثلاث للبرهان على امتناع كل معرفة سوى المعرفة العلمية ؛ ان هذا الامتناع يحتاج إلى برهان ، ولماذا تنفرد المعرفة العلمية وحدها بالامكان ؟

ليس من غرضنا الآن أن نقيم لك البرهان على امكان هذه المعرفة العلمية مع عدم امتناع غيرها ، كل ذلك يحتاج إلى انتقاد الطرائق العقلية التي نتوصل بها إلى اليقين. فاذا انتقدنا هذه الطرائق وبينا منشأها، امكننا ، عند ذلك ، أن نعرف قيمة العلم. العقل في كشف الحقائق العلمية يتبع طرائق عامة وطرائق خاصة فما هي قيمة هذه الطرائق، وما هي قيمة العلم الذي نحصل عليه بعد هذا البحث الطويل؟ تلك هي المسألة الاولى التي سميناها بالمسألة الانتقادية ، وهي مسألة حق لا مسألة إمكان ، بل ان وجود العلم نفسه ليكسبها وجوباً.

١ ــ العلم موجود ولا نجاح للانسان في العمل إلا بالاستناد اليه ، ولكن كيف ولماذا يمكن الوصول إلى اليقين في العلم. القوانين العلمية موضوعة في قالب عقلي ، فلماذا ينطبق هذا القالب العقلي على التجربة . والعلم لا ينجح في انطباقه على التجربة إلا إذا كان صحيحاً، فما هو معنى صحة العلم، وماهي الحقيقة؟ هل يمكن الوصول في العلم إلى حقائق مطلقة أم هل يجب الاكتفاء فيه بحقائق نسبية تقريبية. وبعبارة مختصرة، ما هي قيمة مبادىء العلم؟

٢ ــ والعلم لا يكتسب إلا بطرائق عقلية خاصة يستند اليها العلماء في البحث عن الحقيقة . وهم يتبعون هذه الطرائق اتباعاً عفوياً بتأثير الغريزة والعادة من غير أن يسألوا ما هي قيمتها ، وما هو معناها ، فما هي قيمة الاستنتاج في المسائل البرهانية التي

ينظر فيها الرياضيون؟وما هي قيمة الاستقراء الذي يوصل العالم الطبيعي إلى التعميم ؟ هل يكسب الاستقراء علماً كلياً ، وما هو عمل العقل في كل هذه المسائل ، بل ما هي قيمته ؟

٣ ـ ثم ان نتائج العلم أيضاً توصل إلى هذه المسائل الانتقادية ، لأنها تولد روح الانتقاد والشك في الحواس .

وقد بين هنري بوانكاره في كتاب قيمة العلم[1] (Valeur de la science) ان علم الفلك عودنا الشك في الظواهر أكثر من أي علم آخر ، ولما اثبت (كوبرنيك)



الفلسفة بريشة رافائل شكل ـ ٥ ـ

LA PHILOSOPHIE

على الكتاب الذي بيسارها كلمة (Moralis) أي الأخلاق ، وعلى الذي بيمينها كلمة (Naturalis) أي الطبيعة ، وهما سبيلان لا بد لطالب الفلسفة من سلوكها

ـ غرفة توقيع الفاتيكان ـ نقلا عن كوفيليه ص ١٧

---

(١) بوانكاره ، قيمة العلم ، ص ـ ١٦

حركة الارض ، بعد أن كنا نحسبها ثابتة ، وبرهن على ثبوت بعض الكواكب التي كانت تبدو متحركة، أظهر لنا بذلك سخف الأحكام الصبيانية، وفساد الاعتقادات المتولدة من حواسنا ، فكيف نثق بحواسنا وهي في كل لحظة تخدعنا ؟ ان الالوان مثلاً ناشئة عن اهتزازات تؤثر في الشبكة العينية ، وهي تختلف باختلاف تلك الاهتزازات . فحقيقتها اذن بعيدة عن ظاهر ما يبدو منها لأعيننا ؛ وكثيراً ما تكون المعرفة العلمية في الابتعاد عن المحسوسات ، إلا أن الاحساس أساس العلم . فما هي قيمة هذا الأساس ؟

فانت ترى أن العلم بمبادئه ، وطرائقه ، ونتائجه يؤدي إلى مسألة فلسفية لا بد من البحث فيها ، وهي مسألة منطقية انتقادية سنعود إليها في المنطق، وعلم ما بعد الطبيعة : ما هي قيمة العلم - وما هي حقيقة المعرفة ؟

ب ــ قيمة العمل

ما هي قيمة العمل ؟ تلك مسألة فلسفية لا يجيء العلم لها بحل سميناها بالمسألة الخلقية (Probléme moral). وهي مسألة حق أيضاً لا يمكننا الامتناع عن البحث فيها،وليس في مقدورنا أن نمتنع عن السير،لأننا أبحرنا على سفينة الحياة ، وليس لنا إلاالسعي والصبر، فهل نقف عن الفعل؟ الحياة تقتضي العمل، وكل عمل لا بد من أن يخضع لفلسفة خلقية تقبلها عفواً أو اختياراً،فإما أن تكون أفعالنا خاضعة لمبدإاللذة،وإما أن نحترم بسلوكنا حقوق الآخرين ومصالحهم، واما أن ننظر في مصالحنا فقط،فنضحي بكل شيء في سبيل منفعتنا. فقد تكون قيمة اللذة في أعيننا أعظم من قيمة الفضيلة،وقد تكون حقوق الآخرين معادلة لحقوقنا أو أقل منها قيمة . ولكل فعل من أفعالنا غاية يستند إليها ،فهل يجب أن ننقاد للغريزة والعادة ، أم يجب أن نحكم العقل والارادة في التفريق بين الفضيلة والرذيلة ؟

والعلم الحديث يقود إلى هذه المسألة من غير أن يجد لها حلاً ، لأن العلم بالشيء لا يقتضي العمل به، ألا ترى ان الحياة الاجتماعية قد أصبحت مركبة العناصر ،مختلفة الصور، وان تطبيق العلم في الصناعة قد أدى إلى تكاثر الحاجات وازدياد قوة الانسان وسيطرته على الطبيعة ؟ ان هذا الأمر يحتمل الخير والشر معاً، فقد نتذرع بالعلم في سبيل الفضيلة ، وقد نستخدمه لغاية وطيئة . فلا يمكننا أن نعين صفة عمل من أعمالنا إلا إذا نسبناه إلى الغاية التي نتبعها . والعلم يجيء لنا بواسطة العمل ، ونحن ننتخب غايته .

وها هنا يمكننا الإشارة إلى رأي (كانت) الذي قدمنا ذكـــره . فقد رأيت أن فيلسوف(كونيسبرغ) حدد موضوع الفلسفة بهاتين المسألتين : ١ ـ ماذا يمكننا أن نعلم؟

٢ ـ ماذا يجب أن نعمل ؟ وهما مسألتان فلسفيتان أساسيتان: الأولى مسألة المعرفة ، والثانية مسألة العمل، ولكن النظر في المسألة الأولى قد تغير اليوم كثيراً وأصبحت الغاية منها في الفلسفة الحديثة غاية انتقادية محضة يراد بها معرفة قيمة العلم مع بيان مبادئه وحدوده، لا البحث عن أسرار العالم ومعرفة كنهه .

هذا أساس ما تبحث فيه الفلسفة الحديثة : ما هي قيمة العلم ، وما هي قيمة العمل؟ ولكن الفلاسفة لا يقنعون ، حتى في العصر الحاضر ، بما دون الحقائق النهائية والأسباب القصوى . وتطلعهم إلى هذا المثل الاعلى عاد على العلم بنفع عظيم. وعلى ذلك فانه يمكننا أن نعرف الفلسفة بقولنا : إنها نظرية القيم التي تدرس المسائل الانتقادية المتعلقة بطرائق العقل والمعرفة ، وتحدد قيمة العلم والعمل، وتبحث عن الأسباب القصوى والحقائق النهائية للوجود.

٤ ـ الفارق الحقيقي بين العلم والفلسفة

وسنذكر الآن ما انتهينا اليه في هذا الموضع من صفات هاتين المسألتين الفلسفيتين ، لنبين الفارق الأساسي بين الفلسفة والعلم .

ليس الفرق الأساسي بين الفلسفة والعلم فرقاً في الموضوع ، لأن كلا منهما قد يبحث في الأمر نفسه ، ولكنهما يختلفان في كيفية البحث ، وغاية النظر .

قال دور كهايم [١] : « عندما نقول إن الأجسام وازنة، وإن حجم الغازات متناسب عكساً مع الضغط الذي تتحمله ، فإننا نؤلف أحكاماً نقتصر بها على التعبير عن ظواهر معلومة ، أو عن علاقات معلومة بين ظواهر معلومة أيضاً ، فهي توضح ما هو كائن ، ولهذا السبب أيضاً تدعى بأحكام الوجود أو أحكام الحقيقة .

« وهنالك أحكام أخرى لا يقصد بها ذكر ما هي عليه الأشياء ، بل ما هي قيمتها بالنسبة إلى الشخص العاقل ، وما هو ثمنها في نظره وتسمى هذه الأحكام أحكام القيم »

---

(١) دور كهايم Durkheim : علم الاجتماع والفلسفة (Sociologie et philos.) ص١١٧-١١٨

فأحكام الوجود توضح ماهو كائن، وأحكام القيم تبين مايجب أن يكون. إن قولك: الأجسام تسقط نحو مركز الأرض حكم وجود، وقولك: الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا، حكم قيمة. والعلوم كلها مؤلفة من أحكام وجودية، لانها توضح قوانين الطبيعة بحقيقتها وماهيتها على الوجه الخارجي المستقل عن الاعتبارات الانسانية، فلا يدخل فيها تقدير للاشياء ولا تثمين، بل تعبر عن الحقائق كما هي بالفعل. أما الفلسفة فانها مركبة من أحكام قيم وتقدير نقايس بها بين الأمور. فالمنطق مثلاً هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون القياس الصحيح، فكل أحكام هذه الصناعة أحكام قيم يفرق بها بين الخطأ والصواب. وكذلك انتقاد العلم في نظرية المعرفة، فانه يقادر بين العلوم، ويبين لنا قيمة العلم بصورة عامة.

وفلسفة الاخلاق تقايس بين أفعالنا، وتقدر بعضها ببعض، وتنسبها إلى ما فيها من اعتبار الخير والشر، فكل هذه الفروع الفلسفية من منطق وانتقاد وأخلاق تنحل إلى أحكام قيم. ولذلك فرقوا بينها وبين أحكام الوجود بقولهم: إن أحكام الوجود تعبر عن قوانين الطبيعة كما هي، أما أحكام القيم فتعبر عن القواعد المؤدية إلى تحقيق غاية من الغايات. وهذه الغاية في المنطق هي الحقيقة، وفي الاخلاق هي الخير، أما في (الاستتيكا) أو فلسفة الفن فهي الجمال. فالفلسفة هي إذن نظرية القيم (Théorie des valeurs). ويمكننا ان نصفها بالصفات الآتية:

١ – تمتاز الفلسفة عن العلم بصفاتها الانسانية. المعرفة العلمية خالية من الأغراض والغايات. والمثل الأعلى لها ان تكون نظرية محضة، فلا تطلب الا لذاتها، لا لنتائجها البشرية العملية. أما المعرفة الفلسفية فلا تتبرأ من الغايات البشرية، لانها أكمل من المعرفة العلمية، تجمع إلى وجهة النظر العلمية وجهة النظر العملية، فهي نظرية وعملية معاً. الفيلسوف يصبو كالعالم إلى الحقائق النظرية[1] ولكنه لا يستطيع أن يتجرد من تأثير هذه الحقائق في حياة الانسان. أنه يهتم بحاجات البشر وامانيهم كما يهتم بأعمالهم، ويعبر عن ذلك كله بأحكام قيم وتقدير.

٢ – وهذا يدعو إلى بقاء الفلسفة شخصية تابعة لدخيلة الفيلسوف ومزاجه، لاجرم أن

---

(١) قال كويو Guyau في كتاب اشعار فيلسوف Vers d'un philosophe « انا اعلم ان الحقيقة مؤلمة، وان رؤيتها قد تؤدي إلى الموت، ولكنني لا أبالي بذلك، فانظري يا عيني ولا تجزعي ».

أحكام القيم ترمي إلى الاستقلال عن الشخص ، ولكنها لا بد من أن تبقى لابسة حلة شخصية تدل على صاحبها .

٣ – وهذا يدعو أيضاً إلى تطور الفلسفة وتبدلها الدائم ، لأن لكل زمان مثلاً أعلى مختلفاً عن المثل العليا السابقة . وأحكام القيم هذه تتبدل بتبدل المثل الأعلى في كل زمان ومكان بتأثير الكشوف العلمية ، وهي لا تستطيع أن تنقلب إلى أحكام وجود إلا إذا كان المثل الأعلى المتصل بها حقيقة وجودية. وهذا يناقض تعريف المثل الأعلى، فالعلم لا يستطيع اذن بنفسه أن يجيء لهذه الأحكام بحل نظري نهائي. إلا أن الفلسفة تتوخى أن تجعل هذه الأحكام في كل زمان ومكان متفقة مع ارتقاء العلم . اننا لا نتصور غاية الانسان بعد ارتقاء علم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الحياة على المثال الذي كان يتصوره القدماء ، لأن لحياة الانسان وعمله وغايته في نظرنا معنى جديداً مختلفاً عن نظر القدماء الذين كانوا يعتقدون أن الأرض مركز العالم وأن الكواكب تدور حولها. فالفلسفة اذن في تبدل دائم وكل فلسفة لا تساير الزمان فهي فلسفة بالية .

٤ – ينتج من ذلك أن الفلسفة تابعة للعلم ، نعم قد تكون الفلسفة متقدمة على العلم في ظهورها ، لأن الإنسان كما قال شوبنهاور « حيوان فيلسوف ». إلا أن هذه الفلسفة الأولى فلسفة عامية غامضة ، يستنبطها الانسان من تجاربه الشخصية ، ولا قيمة لها إذا نسبت الى الفلسفة النظرية المستندة إلى العلم . لقد غير العلم مفاهيم الانسان ، وبدل اعتقادات القدماء: كانت فلسفة الأقدمين ضعيفة الأساس، مملوءة من الخيالات والأساطير والأوهام، فاستبدل بها الانسان الحديث فلسفة عقلية مؤسسة على العلم والتجربة ، كان القدماء يستسهلون تعليل الأشياء بنظريات خيالية لا تؤيدها التجربة ، فاصبح الانسان الحديث لا يضع نظرية الا بعد البحث والتمحيص، فيجعل نظريته تابعة للتجربة ، لا التجربة تابعة لنظريته . لاشك ان العلم قد خدم الفلسفة بما كشفه من الحقائق، ولكنه خدمها خدمة أجل من هذه بالعقلية الحديثة التي ولدها ، فصارت الفلسفة تتبع أثر العلم وتحذو حذوه، وصار الفيلسوف يلتزم الأناة قبل الاسترسال في النظريات الخيالية ، اذن العلم يوجه الفلسفة ويهديها سواء السبيل.

ولكن ما هي الخدمات التي تقدمها الفلسفة للعلم ؟ الفلسفة تنفع العلم بما توحي به من الأفكار المبتكرة والمباحث الجديدة ؛ حتى لقد قال كلود برنار : « ان الفلسفة تبعث على إيقاظ الحركة النافعة للعلم واستبقائها » .

وقال أيضاً: « الروح الفلسفية الحقيقية هي التي تحيي العلوم بتوقانها الى العلاء ، فتجعلها

خصيبة ، وتحملها على تحري الحقائق الخارجة عن نطاقها .. الفلسفة ترتقي بالعلم الى منبع الأشياء أو عليتها ». وقال ايضاً « ان الاتحاد القوي بين العلم والفلسفة يعود على كليهما بالنفع[1] » . وفي الحق اذا انقطعت حلقة الاتصال بين العلم والفلسفة حلق الفيلسوف بخياله في سماء الأحلام ، وابتعد عن العلم والتجربة ، وصار العالم ضالاً لا يتوق الى غاية سامية . فخير لهما اذن أن يتصلا ويتعاونا . وهذا لا يقتضي أن تكون العلوم مندمجة كلها في الفلسفة ، لأن الاتصال لا ينافي الاستقلال .

وكثيراً ما تبعث الفلسفة على الكشف العلمي .

لقد كان ديكارت يعلق قوانين الطبيعة وقوانين الحركة بإرادة الاله ، لأن الاله مبدأ كل شيء ، وارادته تضمن وجود العالم . وتعليق قوانين الحركة بإرادة الاله أدى الى النظرية الميكانيكية والتطور . والنظرية الميكانيكية هذه هي أساس نظرية انتشار الضوء بالاهتزاز، وقد أصاب ديكارت من قوانين الطبيعة بسهم وافر بتأثير الغايات الفلسفية السامية .

فالعالم الذي لا يتوق الى غاية سامية قد تضيق التجربة افكاره، وتمنعه من الابداع . والفيلسوف الذي لا يستند الى العلم والتجربة يهيم في بيداء الوهم والضلال .

٥ ـ أقسام دروس الفلسفة

لقد مضى قولنا في تعريف الفلسفة وذكر صفاتها وعلاقتها بالعلم، ونحن ذاكرون الآن أقسام دروس الفلسفة ، لأنه لا بد للطالب من أن يطلع في أول هذا الكتاب على ما جرينا عليه في تبويبه .

١ ـ علم النفس وعلم الاجتماع ـ كان علم النفس في نظر الأقدمين علماً عقلياً محضاً ، يبحث في الروح ، وكان جديراً بأن يسمى فلسفة النفس ، الا أنه قد أصبح الآن شبيهاً بجميع العلوم الأخرى لاتباعه الطريقة التجريبية ، وصار مؤلفاً من أحكام وجود لا من أحكام قيم. فهو كعلم الاجتماع[2] علم وضعي مستقل عن الفلسفة ؛ ولكننا سنبتديء في هذا

---

(١) كلود برنار Claude Bernard مقدمة الطب التجريبي (Introductiou à l'ètude de la médecine experimentale) قسم ـ ٣ ـ فصل ٤ .

(٢) راجع طريقة علم الاجتماع في كتاب المنطق .

الكتاب بدراسة علم النفس،لانه الاساس الذي تستند اليه المباحث الفلسفية الانتقادية من نقد طرائق العقل ، ومعرفة قيمة العمل الانساني ، فنحن ندرس علم النفس لا لأننا نعده قسماً من الفلسفة ، بل لأننا نعتبره أساساً ضرورياً لها . وهو أكثر العلوم قرابة بها ؛ لأنه يبحث عن قوانين النفس التي تنطوي على كل شيء .

٢ – المنطق والاخلاق والاستتيكا – وهي دراسات معيارية Normatives [1] فالغاية من المنطق البحث عن الصور التي يعرف بها القياس الصحيح من الفاسد ، مع انتقاد المعرفة وبيان الطرائق التي يتبعها العقل للوصول إلى الحقيقة في مختلف العلوم ، ويسمى هذا البحث بفلسفة العلوم. والغاية من الأخلاق البحث عن القواعد والسبل التي ينبغي للانسان سلوكها في حياته. ومعنى قولنا معيارية أن هذه المباحث مؤلفة من أحكام قيم لا من أحكام وجود،فهي لا تكتفي بإيضاح حقيقة القانون، بل تبين لنا القواعد التي يجب علينا اتباعها لتحقيق الغايات التي نتوخاها ، وما يقال على الاخلاق يقال أيضاً على الاستتيكا .

٣ – علم ما بعد الطبيعة – ولا تصل المباحث الفلسفية إلى نهايتها إلا إذا توجت بعلم ما بعد الطبيعة ، وهذا العلم هو القطب الذي تتجه اليه أنظار كل فيلسوف. أضف إلى ذلك أن انتقاد المعرفة يؤدي بالضرورة إلى البحث في امكان هذا العلم أو عدم إمكانه .

---

(١) نورماتيف Normative هذه الكلمة مشتقة من كلمة نورما Norma ومعناها في اللاتينية قاعدة أو معيار .

١ ـ مصادر عربية

١ ـ الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ـ عيون المسائل ـ الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو ، ٢ ـ ابن سينا : منطق المشرقيين ـ كتاب الاشارات ـ الرسائل في الحكمة والطبيعيات ـ طبع مصر ١٩٠٨ ـ الشفاء ـ النجاة مختصر الشفاء ـ جامع البدائع ، ٣ ـ الغزالي: مقاصد الفلاسفة ـ تهافت الفلاسفة ٤ ـ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ مختصر ما بعد الطبيعة ـ تهافت التهافت ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . ٥ ـ ابن طفيل: حي بن يقظان ، ٦ ـ ابن خلدون: المقدمة ٧ ـ الشهرستاني: الملل والنحل ، ٨ ـ أمين واصف بك : كتاب أصول الفلسفة « القاهرة مطبعة المعارف ١٩٢١ ـ يتضمن مفردات فلسفية في آخره » . ٩ ـ أحمد أمين : مبادىء الفلسفة ـ مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩١٨ ، ١٠ ـ حنا أسعد فهمي : تاريخ الفلسفة ، القاهرة ١٩٢١ ، ١١ ـ محمد بدر : تاريخ الفلسفة في المنطق وما بعد الطبيعة .

٢ ـ مصادر أجنبية

1 - Baudin : Introduction générale à la philosophie, 2 - Cuvillier Manuel de philosophie t. 1, 3 - Roustan : Leçons de philosophie 4 - A. Rey : Psychologie (Manuel), 5 - Dunan : Philosophie générale, 6 - Thomas : Cours de philosophie, 7 - Brunschvicg, Intord. à la vie de l'esprit : Le Progrés de la Conscience . Introduction, 8 - Abel Rey, La philosophie moderne, chp. I et VIII 9 - Boutroux, Du rapport de la philosephie aux sciences (IN REVUE DE METAPHYSIQUE et DE MORALE, juillet 1911, p. 417 - 435), 10 - Bergson, L'intuition philosophique (IBIDÈM, MÊME No.) 11 - Gilson, Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation (IBIDEM, AVR. 1927, p. 169 - 176), 12 - Cresson, Les courants de la pensée philosophique (COLLECTION A. COLIN). — 13 - Aug. Comte, Cours de pbilosophie positive . 1 re leçon 14 - Goblot, Système des sciences. CHAP. XVIII, 15 - Durkheim, Les jug. de valeur et les jug. de réalité (IN REVUE DE MÈTAPH . JUIL . 1911, p. 437 - 453), 16 - Bouglé, Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs. chap. 1, 17 - Essertier, Formes inf. de l'explication, conclusion .

٣ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ ما معنى تقدم الفلسفة ؟ ٢ ـ مناقشة رأي الوضعيين ٣ ـ علاقة الفلسفة بالعلم .

الانشاء الفلسفي

١ ـ اوضح وناقش هاتين القاعدتين:آ ـ إذا أردت الحقيقة فاسلك طريقها بكل نفسك

ب ـ تجنب في المسائل العقلية كل المشاغل الخلقية (فرق بين أحكام الوجود وأحكام القيم)

٢ ـ هل للفلسفة موضوع وطريقة خاصة بها ؟

٣ - ما هي الفلسفة في نظرك وما هي منفعتها ؟

٤ ـ ما هو الفكر العلمي وما هي نسبته إلى الفكر الفلسفي ؟

٥ ـ هل يحق العالم ان يجهل ما يجري حوله في العلوم الاخرى ؟

٦ ـ ارضح وناقش قول افلاطون ، « الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرة واحدة » ؟



الكتاب الأول

المسائل العامة



الفصل الأول

موضوع علم النفس وتعريفه

١ - نظرة في تاريخ علم النفس

قال هو فدينغ [١] : يمكن الاستدلال على حقيقة العلم بتاريخه كما يستدل على الشخص بترجمة حياته – (Histoire de la philosophie moderne trad. française t. 1 – p. 1) – ولذلك رأينا ان نذكر في أول هذا الكتاب نبذة من تاريخ علم النفس لنرى كيف استطاع هذا العلم أن يستقل عن الفلسفة بالتدريج .

١ – بعض الموانع التي أخرت استقلال علم النفس

إن علم النفس لا يزال اليوم في أول نشأته . فما هي الأسباب التي عاقته حتى الآن عن الاتصاف بصفات العلوم الوضعية ؟

لقد لفتت المباحث النفسية أنظار الفلاسفة منذ القدم ، وقلما وجد فيلسوف لم يكن له في البحث عن النفس وطبيعتها أثر ، وما حمل الفلاسفة على البحث في ذلك إلا رغبتهم في بيان القواعد الخلقية التي ينبغي للانسان اتباعها في حياته . لقد كانت مباحثهم خاضعة لغايات فلسفية ، وكان تحليلهم للامور النفسية عميقاً ، وكان لآثارهم سحر وجمال ، الا انهم مع ذلك كله لم يتوصلوا إلى تأسيس علم النفس على دعائم وضعية ثابتة ، لأن أفكارهم كانت خليطاً من الخيال والحقيقة . فلا مباحث (افلاطون)

---

(١) هارالد هو فدينغ « Hôffding » « ١٨٤٢ – ١٩٣١ » فيلسوف دانيماركي ، اشهر مؤلفاته :

1 - Psychologie fondée sur l'expérience 2 - Morale 3 - Philosophie de la religion 4 - Histoire de la philosophie moderne 5 - La pensée humaine 6 - La philosophie de Bergson 7 - La relativité philosophique .

و (أرسططاليس) ولا نظرات (افلوطن) و (ماركوريل) - بالرغم من اصابتها الهدف - بمجردة من الاغراض الفلسفية البعيدة .

فمباحث علم النفس كما ترى قديمة يصعب الاهتداء الى أولها ، الاّ أن اليونان أنفسهم والعرب والأوربيين ، حتى القرن التاسع عشر ،لم يدركوا ما لاتباع الطريقة العلمية التجريبية والاسلوب الوضعي ، من الأثر في معالجة المسائل النفسية .

ألف أريسطو ، في القرن الثالث قبل الميلاد ، كتاب النفس (Traité de l'âme) وكان هذا الكتاب يشتمل على تحليل عميق لكثير من الأفاعيل النفسية ؛ إلا أن فيلسوف اسطاجيرا[1] لم يخل باباً من أبوابه من غرض فلسفي ، فإذا بحث في الأدراك طبق فيه طريقته الفلسفية المعروفة . فقسم الموجودات إلى موجود بالقوة وموجود بالفعل ، وفرق بين المادة والصورة ،فكانت مباحثه بعيدة عن العلم الوضعي ،وكان كل باب من أبواب كتابه متصلاً بغرض فلسفي. ومما نقل عن (ديكارت) انه كان يشك في الذاكرة ، لا لأن التجربة عودته ذلك ، بل لأن هذا الشك مستند إلى رأيه في طبيعة الزمان ، و (ليبنيز) ينكر تأثير النفوس بعضها في بعض ، لأنه يعتقد أن الجواهر الفردة التي يسميها بالموناد (Monade) لا يمكن تداخلها .

فأنت ترى أن الفلاسفة لم يحرروا علم النفس من التصورات الخيالية والمبادىء الفلسفية ، فلا غرو إذا تأخر استقلاله عن الفلسفة ، ولا يمكن انفصاله عنها إلا إذا تقيد بالواقع وصارت مسائله خاضعة للمشاهدة والملاحظة والتجربة .

إن وصف الجنة وأنهار العسل في رسالة الغفران ليس حقيقياً وإنما هو خيالي ،وكذلك وصف السماء في كتاب الملهاة الالهية لدانته [2] فهو لا يصف ما شاهد بحسه بل ما أبدع بخيلته . ويذهب بنا الظن إلى أن وصف الفلاسفة لأحوال النفس كان شبيهاً بوصف (دانته) السماء ، لأنهم لا يشاهدون الحوادث كما هي في الواقع ، بل يشاهدونها كما يجب أن تكون بالنسبة إلى غاياتهم الفلسفية .

---

(١) لقب اريسطو بالاسطاجيري لأنه من أهل اسطاجيرا وهي مدينة في مكدونيا .

(٢) هو دانته (Dante) « ١٢٦٥ - ١٣٢١ » الشاعر الايطالي (ولد في فلورنسا والف الملهاة الالهية « Divine Comédie » .

ومما عاق علم النفس عن التكامل منذ القـدم اتجاه نظر الانسان بتأثير ضرورات الحياة إلى الأشياء المادية قبل الاشياء المعنوية . والحياة تقتضي العمل قبل النظر [1] قال هوفدينغ : تقتضي حياتنا الأولى الطبيعية في الادراك الحسي والتخيلي لا في الادراك التأملي، ذلك لان الانسان كان عملياً قبل ان صار نظرياً . ويشترط في خيره وشره أن ينسى نفسه ويتصرف بكليته ، إلى العالم الخارجي [2] فلا يترفع عن المحسوس، ولا يتجرد عن المادة، ولا يدرك جمال الصور العقلية إلا بعد بلوغه درجة عالية من المعرفة والرياضة . وأي منفعة للانسان الابتدائي في النظر إلى نفسه ونسيان العالم الخارجي . وهل يستطيع اتقاء أخطار الطبيعة والحيوانات الضارية والحوادث المفاجئة إذا استغرق في تأمل حياته الداخلية . ان حياة التأمل لتستلزم درجة عالية من الحضارة .

٢ ـ منشأ السيكولوجيا العلمية

ونحن ذاكرون الآن كيف توصل العلماء في العصر الحاضر إلى تصيير علم النفس مستكملاً شروط العلم الوضعي .

ا ــ وجهة النظر الذاتي

١ ــ الذين انتهى اليهم فصل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة من فلاسفة الانكليز طائفة يدعون بفلاسفة التجربة (Empiristes)، فقد قرروا تأسيس علم النفس على الملاحظة، إلا أن طريقتهم كانت ذاتية يرجع فيها العالم إلى نفسه فيصف ما يجري فيها من الأحوال الداخلية. وقد اعتمدوا في طريقتهم هذه على التحليل ليرجعوا به الحياة النفسية إلى عناصرها الأولى

والمشهورون من هذه الطائفة هم (جوهن لوك) [3] John Locke و (داويدهيوم)

---

(١) اضطر الانسان إلى الحياة قبل اضطراره إلى الفلسفة ، هذا ما يعبرون عنه بقولهم :
(L'homme a dû vivre avant de philosopher)

(١) هو فدينغ ، راجع كتاب علم النفس المبنى على التجربة Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience ص ـ ٣

(٣) ولد جوهن لوك في انكلترا قرب مدينة بريستول « ١٦٣٢ ـ ١٧٠٤ » ثم درس الطبيعيات

و (داويد هيوم) David Hume و (جيمس ميل) James Mill و (ستوارت ميل) Stuart Mill و (طوماس براوفن) Thomas Brown و (الكساندر بن) Alexandre Bain و (هربرت سبنسر) Herbert Spencer

إلا ان السابق منهم (جون لوك)، وهو القائل باستقلال علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة ، زعم في كتاب الذهن البشري Essai concernant l'entendement humain (١٦٩٠) أنه سيتبع في دراسة النفس مبدأين : الأول أن يجعل نفسه موضوعاً لمشاهدته، والثاني أن تكون حاله في المشاهدة كحال المشاهد الطبيعي البسيط. ولم يكن هدفه البحث في حقيقة النفس وماهيتها بل كان يريد أن يوضح كيف تتولد التصورات العقلية المركبة من الصور النفسية البسيطة .

ومما قاله (داويدهيوم) [1] في كتابه المعروف بعنوان مباحث في الذهن البشري Recherches sur l'entendement humain : أن علم النفس أشبه شيء بجغرافية العقل، وأنه يمكن تعليل جميع الأحوال النفسية بظاهرة تداعي الأفكار .

وقد حذا (توماس براوفن) و (جيمس ميل) و (ستوارت ميل) وجميع فلاسفة التداعي حذو (داويدهيوم) ، واتبعوا المبادىء التي وضعها (لوك) قبلهم ، وزادوا عليها من غير أن يبتعدوا عن هذه الفكرة التجريبية الأولى ، ولكنهم اتبعوا جميعاً كما رأيت طريقة ذاتية في الملاحظة والبحث والتحليل .

فبرز نبها وانتقل إلى فرنسا فأقام فيها من ١٦٧٥ - ١٦٧٩ وكانت مونبيليه محل اقامته في الغالب، ثم انتقل إلى هولانده هرباً من الستوارتيين فعينه غليوم أورانج مفوضاً ملكياً للتجارة والمستعمرات فوضع كتاباً في الحكومة الدنية Traité du Gouvernement Civil وكتاباً في التربية Pensées sur l'éducation وكتاباً في الذهن البشري Essai concernant l'entendement humain وقد عارض ديكارت في هذا الكتاب وانتقد نظرية المعاني الفطرية وزعم ان كل التصورات تنشأ عن الحس والتأمل .

(١) داويدهيوم (David Hume) - (١٧١١ - ١٧٧٦) ولد في اديمبرغ ، كانت آراؤه تجريبية، طبق في النفس انتقاد بركلي للمادة ، وكان يزعم ان النفوس البشرية متساوية . أشهر مؤلفاته :
(1) Traité de la nature Humaine (2) Recherches sur l'entendement humain

وللفلاسفة الاسكوتلنديين رأي في طريقة علم النفس وموضوعه يمكن ضمه إلى الرأي الأول ، فان هؤلاء الفلاسفة ومنهم(ريد Reid)و (دوغالدستورات Dugald Stewart) اتبعوا طريقة المشاهدة الداخلية ، وفصلوا علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة .

قال توماس ريد [١] « إن حقيقة الأرواح والأجسام مجهولة لدينا ، فنحن نعرف بعض أفاعيل الأولى وبعض خواص الثانية ، وبذلك وحده نستطيع أن نعرفها ونصفها » [٢] وقال دوغالدستوارت [٣]: « ليس لآراء ما بعد الطبيعة الباحثة في حقيقة الجسد والنفس صلة طبيعية بالبحث عن القوانين التي تخضع لها ظواهرهما، فقد يختلف طبيعيان في علة الجاذبية ، ويتفقان تماماً في قوانين الطبيعة ، وكذلك فان النتائج التي يوصل اليها في درس الروح البشرية بمشاهدة ظواهرها لا علاقة لها أبداً بالآراء الناظرة في حقيقة الروح وماهيتها » [٤]

٢) وقد اتبع كوندياك [٥] Condillac في فرنسا طريقة حسية سار على آثارها (تين)

---

(١) هو توماس ريد(Thomas Reid)رئيس المدرسة الاسكوتلندية ولد في ستوخان Strakhan بالقرب من ابردين Aberdeen انتقد مذهب - لوك - و - داويدهيوم - وبنى فلسفته على العرف العام ، أشهر مؤلفاته ، ١ - مباحث في الذهن البشري Recherches sur l'entendement humain
٢ - تجربة في الملكات العقلية - .Essai sur les facultés intellectuelles

(٢) راجع كتاب الملكات العقلية ، جزء ١ ، ص - ١

(٣) هو دوغالد ستوارت(Dugald Stewart)الفيلسوف الاسكوتلندي ولد في ادنبرغ « ١٧٥٣ - ١٨٢٨ » اتبع مذهب توماس ريد. اشهر مؤلفاته: (١) عناصر فلسفة الروح البشرية Eléments de la philosopdie de l'esprit humain (٢) خطوط الفلسفة الاخلاقية - Esquisses de philosophie morale

(٤) راجع فلسفة الروح البشرية ، ص - ٥

(٥) كوندياك ويدعى (Etienne Bonnot , abbé de Condillac) ولد في غرونوبل (١٧١٥ - ١٧٨٠)،نظريته في علم النفس حسية ولكنه كان في علم ما بعد الطبيعة روحانياً. وقد بين في المنطق خطورة الاشارات.أشهر مؤلفاته(١)كتاب في منشأ المعارف البشرية- Essai sur l'origine des connaissances humaines (٢) كتاب في المذاهب Traité des systêmes (٣) كتاب الاحساسات Traité des sensations (٤) كتاب الحيوانات Traité des animaux (٥) لغة الحساب · Langue des calculs

من بعده في القرن التاسع عشر .

قال كوندياك في كتاب منشأ المعارف البشرية : إنه يريد أن يبحث في أفاعيل النفس ليبين لنا تاريخ المعرفة ومنشأها لا طبيعتها وماهيتها. ثم ذكر في كتاب الاحساسات (Traité des sensations) نظرية التمثال[١] التي تخيلها ليوضح بها كيف تتكون الملكات العقلية من الاحساسات، وتدعى نظريته هذه بالنظرية الحسية Sensualism أي النظرية التي تولد الملكات العقلية كلها من الاحساس .

وكان تين[٢] Taine على رأي كوندياك ، فزعم في كتاب العقل ١٨٧٠ (L'intelligence) أن الملكات العقلية تتولد من أمتزاج الاحساسات كما تتولد الأجسام المركبة من امتزاج الأجسام البسيطة وزاد على ذلك أن الاحساسات نفسها مركبة يمكن تحليلها الى عناصر أبسط منها .

وعلى ذلك فان طريقة هذين الفيلسوفين هي طريقة التحليل الا انها ذاتية اصطناعية لا يؤدي التحليل فيها الى كشف العناصر الحقيقية التي تتركب منها افاعيل النفس ، بل يؤدي إلى تأسيس كيمياء ذهنية ، تنحل فيها النفس إلى ذرات روحية (جواهر فردة) شبيهة بالذرات المادية التي تنحل اليها المادة .

ولم ترق طريقة كوندياك هذه جميع الفلاسفة الفرنسيين فصار (روايه كوللار Royer - collard) (وجوفروا Joufiroy) (وغارنية Carnier) إلى أن نظريته اصطناعية وأنه يكفينا أن نتبع طريقة الملاحظة الداخلية في وصف أحوال النفس كما

---

(١) نظرية التمثال Statue هي نظرية تخيلها كوندياك ليوضح بها تشكل الملكات العقلية ، فتصور تمثالاً منحوتاً على صورة انسان ، الا انه معدوم الحواس . ثم قال : اعط هذا التمثال حاسة البصر ، ثم حاسة السمع ، ثم حاسة اللمس الخ ... تباعاً ، وامزج هذه الاحساسات بعضها ببعض تصل في النهاية إلى تشكيل الملكات العقلية كلها .

(٢) هيبوليت تين (Hippolyte Taine) ولد في فوزييه Wouziers (١٨٢٨ – ١٨٩٣) وهو فيلسوف ، مؤرخ ونقادة معاً . جدد مذهب كوندياك الحسي وألف في الفلسفة كتباً قيمة أشهرها : (١) الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر philsophes francais du XIX siécle. (٢) العقل L'intelligence .

نتبع في وصف الموجودات الحية طريقة الملاحظة الخارجية .

وقد ذهبوا إلى ما ذهب اليه الاسكوتلنديون ، ونقلوا فلسفتهم إلى فرنسا . قال جوفروا [1] في مقدمته على كتاب (دوغالداستوارت) Dugald Stewart في الفلسفة الأخلاقية : « إن انفراد دراسة العلوم الطبيعية وحدها بالنجاح في هذه السنوات الخمسين الأخيرة جعلنا نعتمد على الرأي القائل إنه لا صحة للحوادث إلا إذا وقعت تحت حواسنا أو أمكننا على الأقل مشاهدتها بوضوح . فنحن نتقبل تماماً أن يكون كل ما نستطيع معرفته من الحقيقة منحلاً إلى حوادث نشاهدها واستدلالات نستنبطها منها ، إلا اننا مع ذلك لا نعتقد أبداً أنه لا حقيقة إلا للحوادث التي تقع تحت حواسنا ، بل نعتقد أن هنالك حوادث من طبيعة أخرى ، لا نراها بالعين ، ولا نلمسها باليد ، ولا نسمعها بالأذن ، بل ندركها بالشعور ، وهذه الحوادث هي الحوادث النفسية .وقد قرر (جوفروا) أنه ينبغي في مشاهدة الحوادث النفسية الابتعاد عن كل الاعتبارات الفلسفية ، إلا أنه لم يحافظ على هذا المبدأ ، بل ظل يعتقد كفيكتور كوزن [2] (Victor Cousin)وجميع التوفيقيين [3] (Eclectiques)أن علم النفس مقدمة لعلم ما بعد الطبيعة .

وممن نسج على منوال التوفيقيين (مين دو بيران Maine de Biran)١٧٦٦ – ١٨٢٤ فقال بوجوب استقلال علم النفس عن غيره من العلوم ، واستناده إلى المشاهدة الصادقة ، وهو أول فيلسوف كان له أثر عظيم في تحرير علم النفس [4] .

---

(١) جوفروا Théodore Jouffroy (١٧٩٦ – ١٨٤٢) امتاز على استاذه فيكتور كوزن بكثرة اهتمامه بعلم النفس حتى جعله أساس الفلسفة . اشهر مؤلفاته ١ – Mélanges philosophiques ٢ – Cours du droit naturel

(٢) فيكتور كوزن (Victor Cousin)ولد في باريز . (١٧٩٢ – ١٨٤٢) فيلسوف وسياسي معاً ، مؤسس مذهب التوفيق ، اشهر مؤلفاته : كتاب الحقيقة والجمال والخير ، Le vrai , le beau et le bien

(٣) مذهب التوفيق « Eclectisme » أصله في اليونانية أكليكتيسموس Eklektismos ويقال له أيضاً مذهب الاصطفائيين ، وهو المذهب الذي يجمع بين الآراء ، فينتقي من كل مذهب خيار آرائه ويضمها إلى أفضل ما في المذاهب الأخرى .

(٤) مين دوبيران (Maine de birau)فيلسوف فرنسي ولد في برجراك Bergerac (١٧٦٦ – ١٨٢٤) مذهبه روحاني إلا أنه في طليعة القائلين بالسكولوجيا التجريبية ، له في الارادة والجهد النفسي مباحث جيدة .

ب – وجهة النظر الموضوعي

بينما كان الفلاسفة الروحيون يؤسسون علم النفس على المشاهدة الداخلية، كان الفلاسفة الطبيعيون من أطباء وعلماء يستندون في مباحثهم النفسية إلى طريقة المشاهدة الخارجية، لأن للحوادث النفسية آثاراً خارجية يمكننا مشاهدتها كما يمكننا مشاهدة الحوادث الطبيعية. وقد انقسموا في هذه الطريقة شيعاً، فمنهم من اكتفى ببيان علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية، ومنهم من بحث في علاقة هذه الحوادث بالمؤثرات الطبيعية الخارجية. وقد وسعوا البحث في دراسة هذه الآثار حتى تناولوا الأطفال والحيوانات والأقوام الابتدائية، ودرسوا أمراض النفس، وتأثير الحياة الاجتماعية في الحياة النفسية الفردية.

١ – الأطباء يبحثون غالباً في علاقة النفس بالجسد هذا ما يسمونه بالسيكو – فيسيولوجيا (Psycho - physiologie) وأول من أشار إلى ذلك من فلاسفة العصر الحاضر (ديكارت) و (مالبرانش) والطبيب الانكليزي (هارتلي) عام ١٧٤٩ (Hartley). ولكن المؤسس الحقيقي لعلم السيكوفيسيولوجيا هو (كابانيس Cadanis) الذي كان لكتابه المسمى علاقة الجسد بالنفس أثر عظيم في علم النفس الحديث، ومنهم (لافاتر Lavater) و (غال Gall) و (بروكا Broca) و (بروفن سيكار Brown Séquar) وغيرهم من المتأخرين.

٢ – أما علماء الطبيعة فقد أرادوا أن يطبقوا في علم النفس طريقة العلوم الطبيعية في التجريب والقياس، فأسسوا لهذه الغاية مخابر نفسية، واستبدلوا في مباحثهم بالطريقة الكيفية الطريقة الكمية. وويلهلم وندت[1] أول من أسس مخبراً نفسياً في اوروبا عام ١٨٧٩ ثم ازدادت هذه المخابر بعد ذلك في المانيا والولايات المتحدة، ويمكن ضم طريقة الروائز أو الاختبارات العقلية (Méthode des tests) (المستعملة اليوم بكثرة) إلى هذه الطريقة التجريبية،

---

(١) ويلهلم وندت Wilhelm Wundt ولد في نيكارو Neckarau من أعمال (باد) في المانيا ١٨٣٢ – ١٩٢٠ وهو علامة القوم في السيكولوجيا العلمية، كان فيلسوفاً وعالماً، بعيد النظر، دقيق المعاني، وكان ذا نزعة وضعية اثباتية، إلا أنه لم يتقيد بقيودها، فانتهى به الأمر إلى بناء فلسفته على الارادة.

وهي طريقة يوصل بها إلى معرفة قوة الملكات العقلية في الأفراد بالنسبة الى سلم معين أو مقاييس معينة .

وأول من فكر في تأسيس علم نفسي كمي (هربارت Herbart)[١] . فقد زعم أن ظواهر الحياة الداخلية خاضعة لقوانين النفس كخضوع ظواهر السماء لقوانين الفلك ، وأنه ينبغي أن تنطبق على دراستها طريقة العلوم الطبيعية ، وذلك بقياس مقاديرها وكمياتها . وقد نسج على هذا المنوال من بعده (ويبر — Weber) و (فيشنر ـ Fechner) فوضع هذا الأخير طريقة لقياس الاحساس ، وكان (هلمولتز — Helmoltz) أيضاً تأثير كبير في البحث عن حقيقة الاحساسات .

وأول من فكر في تأسيس مخبر نفسي في فرنسا (بونيس ـ Beaunis) فأنشيء هذا المخبر في جامعة الصوربون ، وكان لالفرد بينه[٢] Alfred Binet فيه شأن عظيم جمع إلى طريقة المخابر التجريبية طريقة التأمل الباطني ، وسميت طريقته هـــذه بطريقة التأمل الباطني التجريبية ، وهي تقوم على اهتمام الباحث النفسي بوصف الشخص لحالته النفسية اكثر من اهتمامه برد فعله أو جوابه عن سؤال من الأسئلة . فإذا طلب من الشخص أن يقارن بين وزنين مثـــلا انصرف إلى ما يجري في نفس هذا الشخص أكثر من اهتمامه بصحة مقارنته . وإذا بحث في تداعي الأفكار اهتم بكيفية حدوث التداعي اكثر من اهتمامه بالالفاظ المتداعية . فهذه الطريقة ترمي إذن إلى سبر الحياة الداخلية وهي في حالة النشاط . وقد طبقها (ألفرد بينه) في مباحث التربية . وحذا حذوه فيها علماء مدرسة فيرزبورغ Würzbourg الالمانية (Külp. Bübler. Marbe) ثم وضع

---

(١) جان فريدريك هربارت (١٧٧٦ ـ ١٨٤١) ولد في اولدنبورغ ، فيلسوف عقلي سلك طريقة فيخته — وكانت — وخالفهما ، كان له في علم النفس والتربية وما بعد الطبيعة اثر عظيم .

(٢) ولد الفرد بينه في نيس (١٨٥٧ ـ ١٩١١) وعين في مخبر علم النفس في الصوربون على اثر وفاة بونيس وأسس مجلة الحولية النفسية سنة ١٨٩٣ . وهو زميل (شاركو) ومعاونه . أما أشهر مؤلفاته فهي :
(١) اختلال الشخصية Altération de la personnalité ، (٢) مدخل السيكولوجيا التجريبية Introduction à la psychologie expérimentale ، (٣) دراسة الذكاء التجريبية Etude expérimentale de l'intelligence ، (٤) سيكولوجيا الاستدلال Psychologie du raisonnement ، (٥) الأفكار الحديثة عن الأطفال Idèes modernes sur les enfants .

سنة ١٩٠٥ مع الدكتور سيمون (Dr. Simon) سلما ماريا لقياس الذكاء ماعتم أن انتشر في العالم كله، حتى لقدزاد الأميركيون عليه تحسينات كثيرة فطبقوا أساليب الاختبار في الجيش خلال الحرب العالمية الأولى، وصار العلماء في أوربا وأمريكا يختارون لكل شخص عملاً متناسباً مع استعداداته، وينتخبون لكل عمل شخصاً مستكملاً شروط الاستعداد النفسي له [1] .

٣ - ولم يكتف علماء النفس بدراسة الأحوال النفسية في الانسان الراشد المتمدن ، بل وسعوا دائرة بحثهم ، وتناولوا دراسة الطفل ، ودراسة الأجناس البشرية ، فوجدوا أن الأحوال النفسية تختلف باختلاف السن والجنس والجماعات ، حتى لقد فرقوا بين الرجل والمرأة في ذلك،ودرسوا جميع الصور النفسية فاستنبطوا منها أموراً عامة . وكان لهذه الطريقة في علم النفس أحسن تأثير .

فالذين درسوا نفس الطفل كثيرون نخص بالذكر منهم : بريه ر[2] و (بالدفين) و (ستانلي هال) و (الفردبينه) و (ديوى) [3] و (كلاپارد) [4] و (بياجه) و (سوللي) و (دكرولي) . وخلاصة ما انتهى اليه هؤلاء العلماء أن نفس الطفل تمر بمراحل مختلفة وأن لكل مرحلة صفات خاصة .

---

(١) طريقة الاختبار العقلي Méthode des tests . كلمة(تيست) انكليزية تدل على كيفية اختبار الصفات الجسدية أو العقلية في شخص ما ، كتقدير طوله ، وقياس قوة حواسه ، ومعرفة استعداده للحساب الذهني ، مع تعيين درجة خياله وذاكرته وغير ذلك . اذا قلت لتلميذ اشطب حرف الكاف من هذا النص الذي تقرؤه ، استطعت ان تعين درجة انتباهه وسرعة حركته . لقد انتقد الفلاسفة هذه الطريقة ، الا ان نتائجها العملية لا تخلو من الفائدة .

(٢) (بريه ر Preyer ١٨٤١ - ١٨٩٧) ، عالم الماني داه في السيكولوجيا وعلم منافع الأعضاء كتب تيمة ، اختص بالبحث في نفس الطفل . أشهر مؤلفاته : نفس الطفل L'âme de l'enfant ـ ١٨٨٠ .

(٣) ديوى Dewey ولد في بورلينغتون Burlington كان استاذاً في جامعة كولومبيا في نيويورك ١٨٥٩ وهو فيلسوف العصر في التربية والتعليم ، وأحد أساطين الفلسفة البرغماتية . اشهر مؤلفاته : المدرسة والاجتماع تعريب (دعاري قندلفت) . ومدرسة الغد . وكيف تفكر ، والديمقراطية والتربية .

(٤) كلاپارد (Claparède) عالم سويسري ، جعل همه البحث في حالات الأطفال النفسية ، وهو مدير معهد جان جاك روسو في جنيف وصاحب مجلة Archives de psychologie . أشهر مؤلفاته : روح الطفل Psychologie de l'enfant ، طبع في جنيف المرة الثانية سنة ١٩٢٠ .

وقد بين علماء الاجتماع ما البيئة الاجتماعية من تـــأثير في نفس الفرد ، فبحثوا في التأثيرات المتبادلة بين الافراد، وأورد(جبريل تارد) G. Tarde آراء صائبـة في التلقين والتقليد ، حتى لقد ألف كتاباً في قوانين التقليد(Les lois de l'imitation) بين فيه كيف يتم تأثير النفوس بعضها في بعض . أضف إلى ذلك أن علماء الاجتماع قد ضربوا من المباحث النفسية بسهم وافـــر فقرروا أن للجماعة روحاً مشاركا بين أفرادهـــا وقالوا إن هذه الروح تختلف باختلاف الجماعات حتى انتهى الأمر بالمدرسة الألمانية إلى تأسيس فرع لعلم النفس سموه سيكولوجيا الأقوام(Psychologie des peuples)وكان للفيلسوف الافرنسي (له في برول Lévy - Bruhl) مباحث هامة في سيكولوجيا الجماعـــات الابتدائية ، أدت الى القول بوجود عقلية ابتدائية خاصة بالانسان الابتدائي شبيهة بعقلية الأطفـــال .

٤ – ثم ان القدماء من علماء النفس أهملوا دراسة الحيوان فانبرى لهذا البحث طائفة من علماء التاريخ الطبيعي، فوصفوا طبائع الحيوانات وغرائزها وقابلوها بعـــادات الانسان وأخلاقه وأسسوا فرعاً لعلم النفس سموه بالبسيكولوجيا المقارنة(Psychologie Comparée)

وطريقتهم في هذا البحث طريقة موضوعية خارجية لأن اتبـــاع الطريقة الذاتية الداخلية قد يؤدي إلى نسبة بعض الصفات الانسانية الى الحيوان مع أن شعور الحيوان غير معلوم بماهيته وحقيقته ، والنفوذ اليه غير ممكن ، ولذلك فان علماء الطبيعة يتحاشون البحث في أحوال الحيوان الداخلية ، ويقتصرون على ظاهر ما يبدو من خصاله وغرائزه وسلوكه (Comportement) ويسمون ذلـــك (بسيكولوجيا السلوك) وهي طريقة يوصل بها الى معرفة سلوك الحيوان وردود فعله الناشئة عن تأثير العوامل الخارجية .

أول من قال بهـــذه الطريقة (هو كسلي) Huxley ثم نسج على منواله (وطسون) J. B. Watson ومدرسته التي سميت بالمدرسة السلوكية (Behaviouriste) . وللعالم الروسي (بكتره فـ Bechterev) كتـــاب عنوانه السيكولوجيا الموضوعية (-- Psychologie objective) نحا فيه نحو علماء الفيسيولوجيا في دراسة الافعال المنعكسة أما في فرانسة فان أشهر القائلين بهذا المذهب هم: (هنري بيرون) و (جورج بوهن) و(بوفيه) و (رابو) .

٥ - ثم ان اهتمام الاطبـــاء بالامراض النفسية [١] أدى الى تأسيس فرع نفسي سماه العلماء بعلم الأمراض النفسية ، وصار هـــذا الفرع من الأصول الثابتة التي عادت على السيكولوجيا العامة بالنفع العظيم. أضف إلى ذلك أن طرائق التنويم المغنطيسي والتحليل النفسي (Psychanalyse) قد أظهرت وجوهاً جديدة للمباحث النفسية .

أول من لفت انظار الاطباء الى معالجة الامراض النفسية على طريقـة الطب الحديث بينل (Pinel) ١٧٤٥ — ١٨٢٦ وإسكيرول (Esquiaol) ١٧٧٢ — ١٨٤٠ وقدسلك طريقتها بروسه (Broussais) ودوبره (Duprè) وره‌جيس (Regis). والذين انتهى ذلك اليهم في أيامنا هـــذه هم بييرجانه (Pierre Janet)وجورج دوماس (Dumas) وشارل بلوندل (Bondel) وهنري فالون (Wallon) وغيرهم .

وقد سلك شاركو (Charcot) ١٨٢٥ — ١٨٩٣ طريقة التنويم المغنطيسي فيدراسة الامراض العصبية . وهو رئيس مدرسة (ساليه تريه ر Salpêtrière) وكذلك الدكتور (به ر نهايم — Bernheim) رئيس مدرسة نانسي ، ثم الدكتور شارل ريشه والدكتور جانه . الا ان مباحثهم في التنويم المغنطيسي لم تعد على علم النفس بنفع كبير ، حتى صار اطباء الامراض العقلية اليوم يشكون في نفع هذه الطريقة .

أما طريقة التحليل النفسي فقد أبدعها الدكتور (سيغموند فرويد) النمساوي أحد تلاميذ شاركو، وهي طريقة تتوخى النفوذ الى أعماق اللاشعور بدراسة الأمراض العقلية، ودراسة الاحلام ، ودراسة الافعال الخاطئة ، والافعال اللاارادية [٢] الا ان هذا التحليل النفسي شبيه بالطريقة الذاتية القديمة هذا فضلاً عن ان تطبيقه لا يخلو من الصعوبات .

---

(١) فرقوا بين الأمراض العقليـــة [Ptahologie mentale] وبين السيكولوجيــا المرضية (psychologie pathologique). فعلم الأمراض العقلية فرع من علم الطب يوصل به الى معرفة اعراض الامراض العقلية واسبابها وتطورها مع بيان طرق علاجها. أما السيكولوجيا المرضية فهي علم نظري مجرد يحلل الحوادث المرضية ويبحث في علائم الاضطرابات النفسية ويستخرج قوانينها العامة. وهذه القوانين تنطبق على الاحوال الطبيعية ، كما تنطبق على الاحوال المرضية ، والمبدأ الذي يستند اليه هذا العلم هو المبدأ القائل ان القوانين النفسية لا تختلف في حال المرض عنها في حال الصحة .

(٢) يوصل بهذه الطريقة الى معرفـــة الاحوال النفسية الخفية التي تحـــدث الاضطرابات النفسية أو -

٦ — ويمكننا في النهاية أن نختص ريبو[1] بإشارة في هذا الكتاب لأنه جمع في طريقته بين هذه الوجوه التي ذكرناها ، فكان اسلوبه عند جماعـــة علماء النفس أدق ، ونظره في الحقائق اغوص .

ألف كتاب علم النفس عند الانكليز ، وكتاب علم النفس عند الالمان أورد فيهما رأيه في ضرورة استقلال علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة ، حتى لقـــد قال في مقدمة



شكل (٦)

تودول ريبو Théodule Ribot

ـ نقلا عن كوفيلليه ـ

كان حكيم العصر ومرجع علماء النفس ، اسس المجلة الفلسفية سنـــة ١٨٧٦ فجمع إلى التدقيق العلمي قوة التفكير الفلسفي وسعـــة الاطلاع، وكان لتدريسه السيكولوجيا التجريبية في كلية فرانسا أثر عظيم في اتجاه علم النفس الحديث . كان متواضعاً بسيطاً ، فلم ينل في حياته ما يستحقه من الاجلال . حتى لقد كان لموته في خلال الحرب العالمية الأولى وقع اليم في الالمان غيرها اكثر من فرنسة .

= الجسدية . فاما أن يلقي على المريض اسئلة، وأما أن يكتفي بتأويل احاديثه العفوية وحركاته واحلامـــه للوصول إلى الحالة النفسية الكامنة تحت شعوره من ذكرى ورغبة وعاطفة، فاذا انتقلت هذه الحالة من الباطن إلى الظاهر انقطعت الاضطرابات الصادرة عنها .

(١) ريبو Théodule Ribot – ١٨٣٩ – ١٩١٦ ـ ولد في غنيغام ، علامـــة النفسيين الفرنسيين وشيخ النزعة التجريبية الحديثة، له في علم النفس عدة تآليف اشهرها :

1 - L'hérédité psychologique, 2 - Psychologie anglaise Contemporaine, 3 - Psychologie allemende Contemporaine, 4 - Maladies de la mémoire, 5 - Maladies de la volonté, 6 - Maladies de la personnalité, 7 - Psychologie de l'attention, 8 - Psychologie des sentiments, 9 - Evolution des idées générales, 10 - L'imagination créatrice, 11 - Logique des sentiments, 12 - La vie inconciente et les mouvements.

المطول في علم النفس[1] الذي صنفه (دوماس) : لا فرق بين العالم النفسي والعالم الطبيعي لأن العالم النفسي يتبع في مباحثه طريقة العلوم الطبيعية فيلاحظ الظواهر الداخلية ويصفها ويصنفها ويتحرى أسبابها وشروطها .

وهذه النزعة نجدها أيضاً في كتاب (دوماس) تلميذ ريبو ، ونحن ذاكرون في هذا الكتاب آخر ما وصل اليه البحث في الأمور النفسية جرياً على هذه الطريقة التجريبية التي لا بقاء لعلم النفس إلا بها .

٢ – تحديد موضوع علم النفس وتعريفه

أما وقد نظرنا في تاريخ علم النفس ، ورأينا كيف تأخر استقلاله عن الفلسفة ، وفرقنا بين وجهتي النظر المختلفتين في دراسة حوادثه ، فلنمض الآن في تحديد موضوعه ؛ لأنه لا يمكن معرفة حقيقة علم من العلوم الا اذا حدد موضوعه . فهذا علم الكيمياء يبحث في خواص الأجسام وتركيبها ، وهذا علم الفلك يدرس حركات الاجرام السماوية ؛ فما هي الظواهر التي يتناولها علم النفس ؟

ا ـ الظواهر النفسية

الظواهر التي يتناولها علم النفس هي الظواهر النفسية ، ولنأت الآن بمثال نستدل به على هذه الظواهر .

ملاحظة : إذا نظرت الى نفسي وجدتها شبيهة بمسرح تتنازع فيه الحالات النفسية المختلفة ، وهي كثيرة التبدل دائمة التغير ، فتارة تكون نفسي مملوءة بالأمل ، وأخرى يحيط بها اليأس ، فمن لذة الى ألم ، ومن رغبة الى عاطفة ، وسرعان ما تتحول لذة الأمل الى ألم اليأس . فالذكريات تدخل في الادراك ، والعواطف تؤثر في الاعتقاد . ونحن نشعر بالعواطف

---

(١) المطول في علم النفس Traité de psychologie تأليف الاستاذ جورج دوماس استاذ علم النفس في السوربون ، اشترك معه في تصنيف هذا الكتاب خمسة وعشرون عالماً منهم :ـ كلابارد ـ و ـ دولاكروا ـ و ـ جانه ـ و ـ لالاند ـ و ـ ري ـ و ـ فالون ـ وغيرهم .

وندرك المعاني ، ونحكم ، ونفكر ، ونريد ، وفي كل يوم نشعر بدبيب المنى في القلب، نستسلم لِسورة الهوى فنرغب ونحب ، وننقاد للهيجان فنخجل ونخاف ونغضب ، وقد نحلق في سماء الأحلام ،أو نعيش في الماضي،ونتلذذ بذكرياته ونحس في الوقت نفسه بالمحيط بنا من الأشياء،فتختلط الاحساسات بالذكريات،وتتغذى النفس بها كما تتغذى الزهرة بالماء والهواء، ونور الشمس،وينشأ عن ذلك كله انسجام واتساق شبيه باتساق الأفلاك في دورانها.

إن جميع هـــذه الظواهر ظواهر نفسية ، وهي تختلف تمام الاختلاف عن الظواهر الطبيعية الاخرى ، اننا نرى حولنا ظـــواهر طبيعية كثيرة، فنشاهد الحيوان يتحرك والنبات ينمو ، والكواكب تدور في الافلاك ، والمعادن تذوب في النار، والماء ينقلب إلى جليد أو بخار،ونرى الدم يجري في الأوردة والشرايين،والقلب ينبض والعضلات تتقلص، والأجسام تسقط ، والحرارة تمدد المعادن والسوائل والغازات ، فهذه الظواهر المحيطة بنا تملأ عالم الطبيعة كما تملأ الظواهر النفسية عالمنا الداخلي . فمن الضروري إذن في أول هذا الكتاب أن نفرق بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية . إن هذا التفريق سيعيننا على تحديد موضوع علم النفس .

ب ـ صفات الظواهر النفسية

١ ـ الحادث النفسي حادث داخلي ذاتي لا يدركه مباشرة إلا شخص واحد .

وهذا على عكس الظواهر الطبيعية ، فامتداد الحديد بتأثير الحرارة (فيزياء) ، واختلاط حمض الكبريت بالنحاس (كيمياء) ، وتقلص عضلات اليد (منافع الاعضاء)، وظهور أزمة اقتصادية (اجتماع) ، كل ذلك يمكن ان يشارك في ادراكه عدة أشخاص ؛ لانه موجود في العالم الخارجي الذي يختلف فيه الشخص المشاهد عن الشيء المشاهد. أما الظواهر النفسية فهي على عكس ذلك ، لأنها داخلية شخصية وذاتية ندركها بالحدس النفسي. وهل يستطيع الانسان أن يسمع ألمه، وأن يلمس ذكرياته، ويذوق طعم أحكامه؟ نعم ان هذه الاصطلاحات قد تستعمل مجازاً فيقال : اسمع في قلبي دبيب المنى ، وأرى الشبهة في خاطري ؛ الا ان المجاز غير الحقيقة .

الشخص المشاهد لا يختلف في إدراك الحوادث النفسية عن الشيء المشاهد؛لان المشاهد النفسي انما يشاهد نفسه لا نفس غيره ، والرائي هو عين المرئي . وعلى ذلك فان الحادثة النفسية الواحدة لا توجد إلا في نفس واحدة ، ولا يدركها مباشرة بالحدس النفسي إلا شخص واحد . وكيف يكون خوفي مساوياً الخوف الذي حصل عند غيري ، وهل يستطيع أحد غيري أن يعرف حقيقة الحب الذي أشعر به في داخلي ؟

قال ماخ [١](Mach) « الحادث النفسي هو الحادث الذي لا يدركه مباشرة إلا شخص واحد » [٢] كأن عالم النفس عالم مغلق لا ينفذ إلى داخله ناظر خارجي،وكأن كل إنسان عالم قائم بنفسه . لا استطيع ان أعرف ما يجري فيانفس غيري إلابعض الاشارات الخارجية التي أفسرها بالمماثلة ، فأقابل ما أراه من الملائم الظاهرة على غيري بما أشعر به خلال حدوث مثل هذه الظواهر في ، فلا أدرك ما عند غيري من الحوادث النفسية إلا إذا كان لي بهسابق علم .

ملاحظة : أحسن مثال يدل على ذلك حالة الاكمه،فانه لا يدرك الألوانبل يتصورها بالنسبة إلى معلومات الحواس الاخرى،والدليل على ذلك قول(لورابريغمان ـ Laura Brigh man) [٣] انها تود لو أن لهـا عينين ورديتين وشعراً أزرق » وقول (هيلن كيلر ـ Hélène Keller) [٤] « أنا أفهم كيف يختلف الارجواني عن القرمزي لاني أعلم أن رائحة البرتقال ليست كرائحة الليمون،واستطيع أيضاً أن أتصور للالوان أنواعاً مختلفة ، لان للشم أو الذوق اختلافات كثيرة ليست ظاهرة تماماً » . وهذا القول يدل على ان الأعمى لا يدرك اختلاف الالوان الا بالنسبة إلى اختلاف الروائح والطعوم وغير ذلك .

---

(١) ارنست ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦) عالم وفيلسوف نمساوي ، له آثار كثيرة في الحكمة الطبيعية ، وله في الفلسفة كتاب المعرفة والخطأ(Connaissance et erreur)زعم فيه أن للمعرفة اصلابيولوجيا.

(٢) المعرفة والخطأ ، ص - ١٨

(٣) اميركية ولدت سنة ١٨٢٩ صماء بكماء فقدت بصرها في السنة الثانية من عمرها ، ثم اضاعت حاسة الشم والذوق ، ولم تعدم من يهتم بأمر تربيتها ، فتعلمت بواسطة حاسة اللمس ، وبلغت درجة عقلية سامية.

(٤) اميركية ايضاً ، ولدت سنة ١٨٨٠ تامة الحواس ، الا انها فقدت سمعها وبصرها ونطقها على أثر احتقان دماغي اعتراها وهي في السنة الثانية من عمرها . ولم يمنعها ذلك من التعلم ، فتلقت العلم بحاسة اللمس، واتقنت الانكليزية والفرنسية والالمانية واللاتينية واليونانية والرياضيات وبلغت درجة عالية من الثقافة .

وقصارى القول أن الظواهر النفسية ظواهر داخلية لا يدركها النـــاس جميعاً ، بل يدركها صاحبها فقط، فكما أن البيوت من الداخل لا يراها المارة بالطريق ، بل يدركها أصحابها ، كذلك ادراك الإنسان لظواهر نفسه وقف عليه . قد اجهـل دوران الدم كما جهله الناس زماناً طويلاً ، وقد أجهل حركات الأعصاب وتأثير أشعة الشمس في الطبقـة الشبكية،ولكن انىّ لي انكار الألم الذي أشعر به في داخلي . فالدليل على وجود الألم هو الشعور به،وما دمت أشعر به فهو موجود لا بل أن وجوده وشعوري بهما شيء واحد.

٢ – الظواهر النفسية زمانية لا مكانية :

ومعنى ذلك أنه لا محل للعواطف والأفكار والذكريات ، أي ليس لهـا حجم ، ولا يمكن ارجاعها إلى نقاط وأشكال هندسية . فأين توجد عاطفة الحب ؟ هـل هي على يمين اليأس ، أم على يسار الأمل ؟ هل هي فوق الرغائب أم تحتها ؟ ليس ثمة مكان تتم به الظواهر النفسية لأنها تجري في الزمان، فإذا قيل إن الظواهر متصلة بالجسد قلنا إن العلم لا يسمح لنا اليوم بوضع قانون دقيق للمقارنة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيسيولوجية ، وسيتضح لك ذلك عند البحث في علاقة الفكر بالدماغ ، ومع ذلك فاننا لا ننكر أن بين الدماغ والفكر علاقة أساسية. بل نقول كما قال ليبنز « يوجد في نفس قيصر شيء مطابق لما في دماغ قيصر» . غير أن هذه العلاقة ليست علاقة تضمّن فلا تدل على أن الحوادث النفسية مرصوفة في الخلايا الدماغية ، كالحروف في علب المطابع . وإذا كنا نضطر في بعض الأحيان إلى استعمال ألفـاظ تدل على المكان كأن نقول أن الفرح موجود في النفس فلفظة (في) لا تدل هنا على المكان . وقولنا كذلك أن الحوادث النفسية داخلية لا يدل على أن لها موضعاً .

٣ - الظواهر النفسية كيفيات لا كميات :

ومعنى ذلك أنها لا تقاس مباشرة . لا معنى للقياس المباشر إلا بالمطابقة بين شيئين . فقياس طول الخط (ب) يكون بالمطابقة بينه وبين الواحد القياسي (ق) فيكون طوله

عند ذلك بالنسبة إلى ق: مساوياً لـ $\frac{ب}{ق}$

فالظواهر النفسية لا تقاس كما تقاس الخطوط أو السطوح أو الحركات ، لأنها تجري

الزمان لا في المكان ؛ ولكن قد يقال : أفلا نقيس الحرارة وشدة التيار الكهربائي ؟ أفلا نقيس الزمان ؟ فنجيب عن ذلك إن الحرارة لا تقاس مباشرة ،بل يقاس ارتفاع الزئبق في ميزان الحرارة ،ولا تقاس شدة التيار الكهربائي مباشرة ،بل تقاس حركة عقرب الغالفانومتر ، ولا نغالي إذا قلنا إن الزمان لا يقاس أيضاً بل تقاس المسافة التي قطعها المتحرك ، فإذا اردنا أن نقيس الزمان اعتمدنا في قياسه على حركة عقرب الساعة ، حيث تكون المسافات المتساوية مقطوعة في أزمنة متساوية ، فنحن في هذا القياس نستعيض عن الزمان بالمكان ؛ إلا أن هذا الزمان الذي نقيسه على هذه الصورة ليس الزمان الحقيقي وانما هو الزمان الميكانيكي. إن الزمان الحقيقي الذي نشعر به في داخلنا لا يمكن قياسه ؛ لأنه ملازم لأنغام حياتنا الداخلية وانسجامها ، فتارة تجده طويلاً ، وأخرى تجده قصيراً ، لأنه جريان داخلي يختلف انسجامه باختلاف جريان الشعور ، فما أطول ساعات الإنتظار ، وما أقصر ساعات الفرح ! السعيد يتعجب من سرعة الزمان فيرغب في إيقافه ، والتعس يستبطيء جريان الحوادث فيستعجل أيامه .

فقد يكون جريان الظواهر النفسية سريعاً ، وقد يكون بطيئاً ، ولكنك إذا نظرت اليها نظراً ذاتياً داخلياً امتنع عليك قياسها .

٣ ـ تعريف علم النفس أو السيكولوجيا

كلمة سيكولوجيا حديثة لم يتفق العلماء عليها إلا في القرن الثامن عشر ، ويرجح أن الفيلسوف الألماني وولف[1] « Wolf » أول من استعمل هذه الكلمة في كتبه ثم استعملها بعده (كانت) فادى ذلك إلى انتشارها في جميع اللغات الأوروبية ، والباعث على استعمال هذه الكلمة رغبة العلماء في فصل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة .كان القدماء يسمون هذا العلم علم الروح (Science de lâme) ، وكان علماء القرون الوسطى يسمونه (بنوماتولوجيا Pneumatologie) أي علم الأرواح وهو علم يبحث في جميع الموجودات الروحانية بعد الإله ، فكان يشتم من كل هذه الاسماء رائحة ما بعد الطبيعة . اما كلمة سيكولوجيا فانها لا تنطوي على شيء من ذلك ؛ لأنها تدل على علم جديد وضعي يوصل به إلى معرفة قوانين الظواهر النفسية .

---

(١) وولف ، فيلسوف الماني، ولد في (برسلو) ١٦٧٩ — ١٧٥٤ ،سلك طريقة (ليبنيتز) ونظم فلسفته، كان له في فلسفة (كانت) تأثير كبير .

يمكننا الآن أن نضع تعريفاً لعلم النفس فنقول : ان علم النفس (السيكولوجيا) هو العلم الذي يبحث في الظواهر النفسية ،ويمكن تصور هذا العلم على وجهين .

١ ـ الوجه الأول : هو أن نـدرس الظواهر النفسية فنستخرج منها بعض النماذج العامة ، كما يفعل علماء النبات والحيوان الذين يقسمون الحيوانات والنباتات إلى أجناس وأنواع محدودة،ونحن في علم النفس نستطيع ان ننسج على منوالهم فنجمع الظواهر النفسية المتشابهة ونصنفها زمراً زمراً ، ثم نؤلف منها نماذج نفسية وأنواعاً خلقية وطبائع وسجايا كلية ونبحث في منشأ هـذه الطبائع والسجايا . ويسمى هذا الوجه بسيكولوجيا الأخلاق والسجايا أو (الاتولوجيا) .[1]

٢ ـ الوجه الثاني ـ لا يكتفي العلم هنا بتأليف السجايا العامة والأنواع الخلقية والنماذج والصور الكلية التي تتميز بها النفس الانسانية بل يتوخى كشف القوانين العامة التي تخضع لها الظواهر النفسية .فكما أن الفيسيولوجيا علم عام يشمل النبات والحيوانات لبحثه في وظائف الحياة العامة ، كذلك السيكولوجيا تشمل جميع الأنواع الخلقية والسجايا العامة ، لانها تبحث في الوظائف النفسية والأفاعيل الذهنية وتتوخى كشف قوانينها العامة . وهذا الوجه أرقى من الأول لأن غايته الوصول في علم النفس إلى علاقات ثابتة تربط الأفاعيل النفسية بعضها ببعض .ونحن ندعو في هذا الكتاب الى سلوك الوجه الثاني لاعتقادنا أن الظواهر النفسية خاضعة لقوانين كالظواهر الطبيعية . وعلى ذلك فان خير تعريف يحدد به موضوع السيكولوجيا هو قولنا ، السيكولوجيا هي العلم الذي يبحث في الظواهر النفسية وقوانينها .

والاتولوجيا نفسها تحتاج إلى هذه السيكولوجيا العامة لانه لا يمكن تحديد الانواع النفسية بدقة الا إذا عرفت قوانين الظواهر النفسية ،ولم يتوصل علماء الحيوان والنبات إلى تصنيف الموجودات الحية بصورة طبيعية معقولة إلا بعد ان تقدموا في معرفة وظائف الحياة ومنافع الاعضاء .

٤ ـ علم النفس والروح والقوى النفسية

وإذا وقفنا هذا الموقف لم يكن شيء أنفع لنا وأدل على استقلال علم النفس من فصله عن

---

(١) اتولوجيا « Etholpgie » وهو علم الاخلاق والعادات كلمة اشتقها (ستوارت ميل) من اليونانية أي من « أتوس » و « لوغوس » .

البحث في الروح والقوى النفسية. لقد كان الفلاسفة يقولون ان الفلسفة تبغي في هذا العلم بيان حقيقة النفس وماهيتها ،فيذكرون أنها جوهر روحاني بسيط مجرد عن المادة قائم بنفسه غير متحيز متعلق بالبدن التدبير والتحريك ؛ إلا انه مفارق له لا يفنى بفنائه ولا ينحل بانحلاله، بل يبقى بعد انحلال البدن خالداً . وهو الباعث على حدوث الاحساس والعاطفة والتفكير، لا يتغير بتغير الظواهر النفسية ، ولا يتبدل بتبدلها .لكن هل يمكن الوصول بالطريقة العلمية إلى ادراك هذا الجوهر البسيط ،وهل نستطيع بالمشاهدة والاستقراء والتجربة أن نقف على كنهه ؟ نحن في علم النفس لا نبحث في النفس بل نكتفي بدراسة آثارها وأعراضها الظاهرة، ولا نلتفت إلى الجوهر الخفي الذي لا يدرك . فاذا نظرنا إلى داخلنا مثلا شاهدنا بالتأمل الباطني جرياناً نفسياً تنسجم فيه الذكريات والرغائب والأفكار والعواطف ، وهذا الجريان النفسي يمكن ملاحظته ووصفه وتصنيف أحواله ، واستنباط قوانينه ، وهكذا نقول رداً على الفلاسفة القدماء أن السيكولوجيا ليست علماً يبحث في النفس ، وانما هي علم بريء من النفس [1] .

لقد أصبح من المؤكد في أيامنا هذه بعد انتقادات (كانت) و (اوغوست كونت) أن اتباع الطريقة الفلسفية في المباحث النفسية لا يجيء لها بحل ، اننا نرى مع كثير من الفلاسفة ان المذهب المادي أكثر شراً على علم النفس من المذهب الروحاني . ذلك لأن هذين المذهبين لا يكتفيان بدراسة الظواهر النفسية ، بل يريدان أن يذهبا إلى ما بعدها . الروحانيون ينسبونها إلى جوهر الروح ، والماديون يرجعونها إلى جوهر المادة .

وليس من شك في أن الطريقة العلمية الحديثة تقتضي الإبتعاد عن هذه الطريقة الفلسفية ، كما تقتضي الإبتعاد عن فرضية القوى النفسية التي كان يقول بها القدماء ،وذلك أن الأقدمين كانوا يعتقدون أن النفس مركبة من قوى كثيرة ، كقوة الذاكرة ، وقوة الإرادة ، وقوة التخيل ، وقوة الاستدلال ، وغير ذلك . فقال (ويليام جيمس) في الذين يستحسنون هذا النمط ، أنهم يقررون لكل حادثة نفسية قوة نفسية تبعث على حدوثها. وهذا يذكرنا بدور ما بعد الطبيعة الذي وصفه (اوغست كونت) .إلا أن العلوم الطبيعية لم تصل

(١) هذا الرأي بريء من كل نزعة مادية لأن غرض السيكولوجيا الاستقلال عن علم ما بعد الطبيعة والوصول إلى منهج واضح كسائر العلوم .

إلى الدور الوضعي الا بعد أن اعرضت عن هذه القوى الخفية المستترة تحت ظواهر الاشياء ، فالطبيعي إذا أراد اليوم أن يعلل اشتعال الاجسام لا يورد في تعليله قوة الاحتراق ، وكذلك علماء الحياة ، فانهم لا يستندون إلى قوة الحياة في تعليل وظائف الأعضاء ومنافعها ، بـل يكتفون بتعليل الحوادث بعضها ببعض ، فيربطون اللاحق بالسابق ، ويتخذون من هذه العلاقة الدائمة قانوناً يسيطرون به على الحوادث .

" ان هذه القوى النفسية لا تدرك بالمشاهدة والاستقراء والتجربة ، ولا تصلح أن تكون موضوعاً للعلم ، على أن كثيرين من علماء النفس يسلمون بمسألة القوى النفسية ، لا لأنهم يعتقدون ان وراء كل حادثة نفسية قوة تبعث على حدوثها ، بل لأن هذه الأسماء من ذاكرة ، وإرادة ، وعادة ، هي عناوين صالحة لتصنيف الظواهر النفسية المختلفة ، فيدخل كل ما يتعلق بالحفظ والتذكر ، تحت عنوان الذاكرة ، ويدخل كل ما ينسب إلى الرغائب والعزائم ، تحت عنوان الارادة .

وما كنا لنعارض على هؤلاء الفلاسفة ، لولا ان استعمال هذه العناوين يدعو في الأغلب إلى عدم المحافظة على معناها الأول ، فينتقل الانسان ، من حيث لا يشعر ، إلى الظن ان هذه الأسماء تدل على قوى خفية تصدر عنها الظواهر النفسية المختلفة .

ثم ان القول بهذه القوى يدعو إلى تضييق ميدان علم النفس ، فنكتفي مثلاً في ايضاح التذكر بقولنا : انه صادر عن قوة التذكر ، وهو أمر طبيعي لا ضرورة للبحث عن أسبابه ، إلا إذا قصرت هذه القوى الكامنة في النفس عن القيام بوظائفها . وعلى ذلك فإن البحث في الذاكرة يقتصر على موضوع النسيان ، وهذا تضييق للمباحث النفسية ، لان التذكر نفسه يحتاج إلى ايضاح أيضاً ، كايضاح شروطه النفسية والفسيولوجية ، وتأثير التكرار والاستعمال ، وعلاقة الفساد الذي يصيب بعض خلايا المخ بزوال بعض الذكريات مع بيان أنواع التذكر وقوانينه ، فهل تكفي نظرية القوى النفسية لايضاح ذلك كله ؟

أضف إلى ذلك ان تقسيم النفس إلى عدد محدود من القوى دليل على سخف الرأي وضعف النظر ، ومن دقق في الأحوال النفسية وجدها أبعد من أن تجمع في قوى بسيطة ، فالذاكرة مثلاً قوة مركبة ، لأن الانسان قد ينسى الألفاظ ، ولا ينسى كتابتها ، وقد ينسى معناها ، ولا ينسى أصوات حروفها ، وقد ينسى القراءة ، ولا ينسى الانشاد والتلاوة عن ظهر القلب .

وقد انتقد صموئيل بايلي (Samuel Baily) أحد علماء الانكليز هذه النظرية ، فقال فيها : « إن الموجود العاقل يظهر في هذا الرأي كملك دستوري يدير حكومته وزراء ، الذهن وزير الداخلية ، وقوة الحكم وزير العدلية ، والعقل رئيس الوزراء »[1] وهذا امتع ما قيل في انتقاد هذه النظرية للسخر منها والهزء بها . ان الادلة التي سقناها اليك في هذه الفقرة تكفي للبرهان على وجوب الاعراض عن السيكولوجيا العقلية أو النظرية (Psychologie rationnelle) التي هي فرع من علم ما بعد الطبيعة . والسيكولوجيا العلمية كما رأيت لا تنظر إلا في الظواهر النفسية ، فتنبذ كل نزعة ميتافيزيقية ، وتتقيد بالطريقة التي كانت سبباً في تقدم العلوم . تلك الطريقة هي الطريقة التجريبية التي لا تطلب معرفة الحقائق النهائية للأشياء ، بل تكتفي بالايضاح الوضعي ، هل نبدأ في علم الطبيعة بالبحث عن ماهية المادة وحقيقتها ، وفي علم البيولوجيا بالبحث عن حقيقة الحياة ؟ لا لعمري ، ان البحث المباشر في حقيقة المادة قد يمنعنا من الكشف عن قوانين الظواهر الطبيعية . نحن لا نقول أن معرفة حقيقة المادة مسألة ممتنعة لا يأتينا العلم لها بحل ، بل نؤمن أن العلم سيوصلنا في المستقبل إلى كثير من الأشياء التي نتوهم أنه لا طاقة لنا بها ، وكذلك الحال في علم النفس . إننا لا نقرر الآن أن إدراك حقيقة النفس محال ؛ ولكننا نعتقد أن البحث في طبيعة القوى النفسية وحقيقة النفس قد يمنع هذا العلم من التقدم ، وأن الطـــريقة التجريبية المقصورة على دراسة الظواهر النفسية أفضل الطرق وأنفعها .

قال ريبو[2] :

« ستكون السيكولوجيا التي نبحث فيها هنا تجريبية محضة ، وسيكون موضوعهـا الظواهر النفسية وقوانينها وعللها المباشرة ، لا جوهـــر النفس ولا ماهيتها . ولما كانت هذه المسألة فوق التجربة والتحقيق أحلناها على علم ما بعد الطبيعة » .

٥ — الفرق بين علم النفس والعلوم الاخرى

فها أنت ترى أن البحث في القوى النفسية وجوهر النفس ، لا ينفع السيكولوجيـــا

---

(١) صموئيل بايلي (Lettres on Philosophy of human mind) جزء ـ ١ كتاب ـ ٣ ، نقلا عن ريبو ، السيكولوجيا الانكليزية المعاصرة ص ـ ٢٨ .

(٢) ريبو ، السيكولوجيا الانكليزية المعاصرة طبع ـ ٢ ، ص ـ ٣٤

العلمية ، بل قد يضرها ، وليس المهم ان تستخرج معرفتنا بالنفس من مذهب فلسفي معين ، أو عقيدة معينة ، وانما المهم أن تتبع الطريقة العلمية في ملاحظة الظواهر النفسية وتصنيفها وكشف قوانينها . وقد رأيت أن الظواهر النفسية ، وإن كانت لا تلمس باليد ولا ترى بالعين ، فهي موجودة بالفعل ، وليس من يشك في أن وجودها حقيقي كوجود الأشياء الخارجية ، إلا انها لا تدرك بالحواس ، بل تدرك بالشعور ، ونحن قائلون الآن في التفريق بين علم النفس والعلوم الأخرى .

١ — الفرق بين الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية

ونبدأ الآن بهذا الفرض الأخير فنقول : إن هناك أمراً لا بد من الإشارة اليه في أول هذا البحث ، وهو أمر الإحساس الذي نطلع به على العالم الخارجي . فما هي طبيعته ، وما هي حدود علم النفس بالنسبة إليه .

لا شك في ان الإحساس ظاهرة نفسية ، ولا شك أيضاً في أننا لا نطلع على الأشياء الخارجية إلا به ، ولكن هل يمكننا أن نحدد موضوع علم النفس بالاستناد إليه؟ أفلا تنحل الأشياء الخارجية كلها إلى إحساسات ؟ وهل ندركها إذا فقدنا الحواس ؟ هذا الكتاب له شكل ولون ، فهل أدركهما بآلة غير البصر ؟ وله وزن وملمس ، فهل أدركهما إلا بحاسة اللمس ؟ كأن الأشياء الخارجية بالنسبة إلى شعوري إحساسات ، وكأنها أشياء موجودة في النفس . فكيف يمكن التفريق بين الانا واللا أنا ، إذا كان كل واحد من هذين العالمين ينحل إلى إحساسات مختلفة ، ذلك ما سنعود إليه عند البحث في إدراك العالم الخارجي ، ولكننا نقول الآن : لولا التفريق بين الأشياء الداخلية والأشياء الخارجية لاختلط علينا موضوع علم النفس بموضوع العلوم الطبيعية ، لإننا إذا أدخلنا الإحساس في علم النفس شمل موضوع هذا العلم جميع العلوم الأخرى .

والذي نشاهده ونحققه بالتجربة الآن ان التفريق بين الحوادث الخارجية والحوادث الداخلية كالرغائب والعواطف والذكريات سهل جداً ، ولا صعوبة هناك إلا في الإحساس ، فالعالم الطبيعي الذي لا يستند بعلمه إلى المحسوسات تصير مباحثه مفارقة للطبيعة ، والعالم النفسي الذي لا يتصل بالإحساس يعجز عن إيضاح التصور والمعرفة والتهيجات والرغائب ؛ على أن كل واحد من هذين العالمين ينظر في الإحساس من وجه خاص ؛ فإذا بحث الطبيعي في الإحساس نظر إليه من حيث انتظامه في هيئة خارجية يسميها بالطبيعة ، وإذا بحث النفساني في الاحساس نظر إليه من جهة دخوله في منظومة ثانية تسمى النفس .

وإذا قيل أن هذه الصور التي تنطوي عليها النفس ليست إلا آثاراً للاشياء الخارجية، وإنه لا قيمة لها بالنسبة إلى العالم المادي. وإن العالم الطبيعي يدرس الحقيقة، والعالم النفسي لا يدرس إلا ظل الحقيقة . قلنا إن العالم النفسي أقرب إلى الحقيقة من العالم الطبيعي، لأنه يتناول الإحساسات مباشرة. ومن هذه الجهة تجد علم النفس اكثر تقيداً بالتجربة الحسية المباشرة من العلوم الأخرى ، لأنه لا يبدل طبيعة الصور التي تجري في النفس بل يشاهدها بثوبها الطبيعي الأول ، فأي علم يحافظ على الاتصال المباشر بالواقع أكثر من علم النفس ، وأي موضوع هو أقرب إلى منبع الحقيقة من موضوع هذا العلم ؟

إن الظواهر النفسية الإبتدائية تدرك بالحدس وتلاحظ في منبعها مجردة من جميع اللواحق . وهل يدرك الإنسان ظواهر العالم المادي إلا من زاوية نفسه، وهل يقتصر العالم الطبيعي في مباحثه على مشاهداته الحسية، لا لعمري، إنه يبتعد عن المحسوس ويألف المجرد، فينتقل من رمز إلى رمز ، ومن اصطلاح إلى اصطلاح ، حتى يبتعد عن الحقيقة الحسية الأولى ، أما العالم النفسي فلا وسط بينه وبين نفسه عند اعتماده على الطريقة الذاتية ، فهو أقرب رواد الحقيقة إلى المنبع الذي منه يستقون .

ب — الفرق بين السيكولوجيا العلمية والسيكولوجيا العامية

بعد أن بينا الغرض من الإشارة إلى مسألة الإحساس والتباس أمره، نقول: إن هناك سيكولوجيا عامية ، عفوية ، يعتمد عليها الناس في حياتهم ، وعلاقاتهم ، وهي مزيج من التجربة والنظر لا يحجمون عن الإستناد اليها في أعمالهم اليومية. وحسبك نظرة الى رجال الإدارة والسياسة والتجار والقواد لتعلم أن في بعض الناس قدرة عالية على ادراك الحالات النفسية[1]، وهذا سر نجاحهم في أعمالهم ، لأن معرفتهم بإحوال الناس تسهل لهم أمر قيادتهم. والحياة نفسها تقتضي أن يكون عند كل انسان إلمام بشيء من هذه السيكولوجيا العملية، وما من انسان إلا عليه أن يضع شيئاً من نفسه في هذه المعرفة ، وهذا ناتج عن التجربة ، والعادة ، والمشاهدة الشخصية ، والتأويل الحدسي لأحوال الآخرين . ولربما كانت هذه السيكولوجيا العملية سر نجاح معاوية بن ابي سفيان، وعمرو بن العاص ، ونابليون بونابرت وغيرهم من العظماء في أعمالهم ، لأنهم كانوا يعرفون من أين تؤكل الكتف ، فيخاطبون

(١) بودن Baudin ، علم النفس ، طبع ـ ٥ ، ص ـ ٢

الناس على قدر عقولهم . وهذا نوع من الدهاء العملي ، أو هو كما يقول (باسكال) نوع من الفكر المرهف[1] ، فلا يحتاج إلى درس منظم وتنقيح ، ولا إلى طريقة في البحث ، ولا علاقة له بالسيكولوجيا العلمية التي قدمنا ذكرها .

قال دوغاس :

« قد نجد عالماً نفسيا عميق النظر ، حاد الذكاء، مؤكدالحكم ، ما دام ينظر في الاشياء المجردة ، ولكنه أعمى البصيرة عند اختلاطه بالناس ، وحكمه على أمورهم . وعكس ذلك صحيح أيضاً ، فان الذي يعرف بدقة أحوال الناس في الحياة ، قد يعجز ، لا عن إيضاح مبادىء تجربته فحسب ، بل عن فهم تلك المبادىء التي لا اهتمام له بها والتي يطبقها من غير أن يدركها » [2] .

ولهذه السيكولوجيا العفوية جميع صفات المعرفة العامية ، فهي شخصية جزئية متشخصة توازن فيها بين الاشخاص ، ونقادر بين أعمارهم ، ونحكم النظر في سلوكهم ، كأن لكل شخص في نظرنا صورة نفسية وخطاً بيانياً يدل عليه ، ونحن نعرف سلوكه به . إلا أن هذه المعرفة الجزئية هي كما ذكرنا نوع من المعرفة العامية ، وهي خاضعة لمعيار المنفعة والنجاح في العمل ، بعيدة كل البعد عن العلم النظري الذي يطلب الحقيقة لذاتها .

ج – علم النفس والادب

والتحليل النفسي الذي نجده في آثار الأدباء والشعراء وعلماء الأخلاق شبيه بهـــذه السيكولوجيا العامية . وهو تحليل مفعم بالملاحظات الصحيحة والايضاحات الدقيقة ، إلا أنه لا يمكن الاستناد اليه وحده في البرهان على القوانين النفسية ، بل ينبغي أن يعد نموذجاً اصطناعياً تمثل به الأحوال المراد اثباتها [3]. فكل أثر أدبي من هذا النوع هو مصور جميل لحالة نفسية ، لا بل هو مصور شخصي تظهر فيه دخيلة الكاتب .

وعلى ذلك فانك تجد في هذه السيكولوجيا الأدبية جميع صفات السيكولوجيا العامية . فهي عملية ، لأن غاية التحليل الخيالي الذي تستند اليه ليست استخراج العناصر البسيطة

---

(١) كان باسكال يفرق بين الفكر المرهف والفكر المنطقي . انظر كتاب المنطق مبحث الحدس .

(٢) دوغاس ، السيكولوجيا والحياة ، ص – ٩

(٣) لالاند ، المطول في علم النفس لدوماس ، مج – ١ ، ص – ١٧

المجردة التي تتألف منها النفس ، وانما هي اظهار حالاتها المتشخصة الكثيرة العدد [١] ، وهي أيضاً جزئية شخصية ، لأن الأديب الذي يحلل الظواهر النفسية في روايته لا يستطيع أن يبتعد عن الحياة ، ولا قيمة لتحليله النفسي من الوجهة الأدبية ، إلا إذا نسب هذه الحالات النفسية العامة إلى شخص يدور حوله في وصفه واستقرائه ، فأبطال الروايات يمثلون أمام أعيننا بثوب الحياة المختلف الألوان ، وجمال الرواية هو في المحافظة على هذه الألوان المتشخصة .

فأنت ترى أن غاية الأديب هي تحقيق الجمال لا تحليل الظواهر النفسية ، كما أن غاية القائد هي النجاح في العمل ، لا البحث عن الحقيقة . وكل من هذين الرجلين لا يطلب الحقائق النفسية لذاتها ، بل يطلبها لغاية أخرى ، وقد يصيب الغرض بتحليله . أما علم النفس فانه لا يكتفي بهذا الحدس الشخصي ، الذي هو أساس السيكولوجيا العملية والأدبية ، بل يعتمد على التحليل الحقيقي للوصول إلى العناصر البسيطة المجردة .

د — الفرق بين علم النفس والمنطق والأخلاق

رأيت عند تقسيمنا دروس الفلسفة أن المنطق والأخلاق وفلسفة الفن دراسات معيارية ، وهي مؤلفة من احكام قيم ، لا من أحكام وجود ، فالغاية من المنطق ، البحث عن القواعد التي يجب أن يتقيد بها العقل للوصول إلى الحقيقة ، والغاية من علم الأخلاق ، البحث عن القواعد التي ينبغي للانسان سلوكها في الحياة ، وهذا كله يتعلق بما يجب أن يكون لا بما هو كائن . أما علم السيكولوجيا فيطلب أن يعرف ما هي أفاعيل النفس في الواقع ، أي كيف نشعر ونفكر ونريد ، وكيف تقع هذه الأمور ، لا كيف يجب أن تكون ، فعلم النفس مؤلف إذن من أحكام وجود ، لا من أحكام قيم ، موضوعه الوجود الضروري ، لا الوجوب التصوري . ولذلك كان لا بد لعلم النفس من أن يلقي بهذه الاعتبارات المنطقية والغايات الخلقية ظهرياً ، أي ان ينبذ البحث في كل دراسة معيارية ، لأن غايته معرفة ما هو واقع بالفعل ، لا معرفة ما يجب أن يكون . وليس من يشك اليوم في أن انصراف علماء النفس إلى

---

(١) كوفيلليه ، علم النفس ، ص ٦ .

المسائل المنطقية والقواعد الخلقية التي تؤدي إليها مباحثهم النفسية يعوقهم عن إدراك الحقيقة التي يطلبونها ، حتى لقد قال ريبو[١]: إن نظرهم إلى ما يجب أن يكون يخفي عنهم ما هو كائن .

وقال ميلينان: كثيراً ما يظن الانسان أن ما يشتغل به هو من موضوعات علم النفس، فاذا أنعم النظر في الامر وجد ان ما يشتغل به هو من موضوعات الاخلاق والمنطق ، قال : « كثيراً ما تكون تلك السيكولوجيا الظاهرة أحكاماً منطقية فتصف الحوادث ، لا كما هي في الواقع ، بل كما يجب أن تكون ، بكلام جزل بليغ قريب من الحقيقة ، إلا أنه ليس صحيحاً تماماً ، وكثيراً ما تكون هذه السيكولوجيا الظاهرة أحكاماً اخلاقية ، فبدلاً من أن تصف الحوادث كما هي في حقارتها ووطاءتها وقربها من الحيوانية تصورها كما يجب أن تكون ، عاقلة ، حرة شريفة ، فتريك الانسان ناظراً في أعماله دائماً ، وساعياً وراء الأفضل منها » [٢] .

وليس من المنطق أن نستعين به على غيره فنستبدل بمباحث السيكولوجيا مباحث الأخلاق والمنطق . كل هذه الدلالات السابقة توضح لك أن لعلم النفس موضوعا مستقلاً وطريقة علمية خاصة ، وسنذكر في الفصل الآتي علاقة الجسد بالنفس، وضرورة استقلال السيكولوجيا عن الفيزياء والفيسيولوجيا .

●

المصادر

1 - Dumas, Traité de Psychologie en 2 volumes.
2 - Höffding, Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience.
3 - Dwelshauvers, a) La psychologie française contemporaine.
b) Traité de psychologie.
4 - Ribot, a) Introduction à la psychologie anglaise Comtemp. et à la psychologie allemande Comtemp. b) Chapitre sur la psychologie dans «De la méthode dans les Sciences.» c) Préface au Traité de Dumas.

---

(١) ريبو ، السيكولوجيا الانكليزية ، ص ٣٩ – ٤٠ .
(٢) ملينان Mélinand ، كتاب السيكولوجيا طبع – ٢ ، ص – ١٢ .

5 - Mélinand, Notions de psychologie appliquées à l'éducation.
6 - Ebbinghaus, Précis de psychologie.
7 - W. James, Précis de psychologie.
8 - D. Roustan, Psychologie.
9 - Cuvillier, Psychologie.
10 - Lalande, Introduction au Traité de Dumas.
11 - Janet et Séailles, Histoire de la philosophie.
12 - Parodi, La philosophie Contemporaine en France'ch. VI.
13 - Foucault, Cours de Psychologie.
14 - Baudin, Cours de psychologie.
15 - Larguier des Bancels, Introduction à la psychologie.
16 - Stuart Mill, La logique des sciences morales.
17 - Malapert, Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison
18 - Titchener, Manuel de psychologie.
19 - Sanford, Cours de psychologie expérimentale.
20 - Warren, Précis de psychologie.
21 - Piéron, psychologie expérimentale.
22 - Bechterew, psychologie objective.

●

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ – ما هي قيمة التحليل النفسي الذي نجده في آثار الأدباء (تحليل مثال) .
٢ – ذكر بعض الحوادث النفسية ومناقشتها .
٣ – كيف استقل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة .
٤ – بين معاني كلمة نفس .

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ – هل السيكولوجيا مستقلة عن علم ما بعد الطبيعة .

٢ ـ السيكولوجيا والفلسفة (لا يمكن ايفاء هذا الموضوع حقه من البحث إلا بعد التقدم قليلاً في مباحث علم النفس)

٣ ـ ما هي صفات الظواهر النفسية (اوضحها بأمثلة من عندك)

٤ ـ ما الفرق بين الطريقة الداخلية والطريقة الخارجية ؟

٥ ـ هل يمكن دراسة الظواهر النفسية بأسلوب علمي .

٦ ـ هل علم النفس ضروري لدراسة المنطق والاخلاق .

٧ ـ ما معنى حياة النفس (لا يمكن ايفاء هذا الموضوع حقه إلا بعد قراءة الفصل الثاني) .

٣ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ ما معنى تقدم الفلسفة ؟ ٢ ـ مناقشة رأي الوضعيين ٣ ـ علاقة الفلسفة بالعلم .

الانشاء الفلسفي

١ ـ اوضح وناقش هاتين القاعدتين: آ ـ إذا أردت الحقيقة فاسلك طريقها بكل نفسك

ب ـ تجنب في المسائل العقلية كل المشاغل الخلقية (فرق بين أحكام الوجود وأحكام القيم)

٢ ـ هل للفلسفة موضوع وطريقة خاصة بها ؟

٣ ـ ما هي الفلسفة في نظرك وما هي منفعتها ؟

٤ ـ ما هو الفكر العلمي وما هي نسبته إلى الفكر الفلسفي ؟

٥ ـ هل يحق العالم ان يجهل ما يجري حوله في العلوم الاخرى ؟

٦ ـ اوضح وناقش قول افلاطون « الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرة واحدة » ؟

الفصل الثاني

الظواهر النفسية والظواهر الفيسيولوجية

لسنا نريد في أول هذا البحث أن نبين كيفية اتصال النفس بالجسد ؛ لأننا لا نعلم ماهي النفس، ولا ما هي المادة، ولا ماهو الخيال، ولا ما هي الحقيقة ، فقد يكون ما نراه ونشعر به وهماً باطلاً، وقد يكون حقيقة ثابتة ، فنحن لا نريد أن نقول في هذه الأمور شيئاً الا في علم ما بعد الطبيعة . ونكتفي الآن بتحديد علاقة الظواهر النفسية بالظواهر الفيسيولوجية .

ما هي علاقة الظواهر النفسية بالظواهر الفيسيولوجية ؟ - هل حوادث النفس مستقلة عن الجسد، أم هي تابعة له ، وإذا كانت تابعة للجسد فما هي درجة تعلقها به ؟

لا جرم أن الظواهر النفسية متصلة بالظواهر الفيسيولوجية ، فهل يكون تعلقها بها كتعلق المعلول بالعلة ، وما هي الطريقة التي ينبغي انتهاجها في المباحث النفسية ، هل نستطيع أن نطابق بينها وبين الطريقة الفيسيولوجية ، وبعبارة أوضح ، هل تنحل الظواهر النفسية إلى ظواهر فيسيولوجية ؟ - ذلك ما نريد معالجته في هذا الفصل .

ولولا ارتباك بعض العلماء في تحديد علاقة النفس بالجسد ، لما تكلمنا على هذه العلاقة في أول هذا الكتاب . ولعله اذا ثبت لدينا أن الدماغ يولد الفكر كما يفرز الكبد الصفراء يصبح من السهل علينا تعليل الظواهر النفسية بالظواهر الفيسيولوجية ، فنستطيع عند ذلك أن نكشف قوانين النفس باطلاعنا على ناقلية الاعصاب وفاعلية المراكز العصبية ، كالنخاع الشوكي والمخيخ والمخ ونسبتها بعضها إلى بعض ؛ إلا أننا لا نعلم الآن ما هي علاقة النفس بالمادة ، فقد يكون للدماغ تأثير في العقل ، وقد يكون العقل تأثير في الجسد . وغرضنا الآن من هذا البحث أن نبين حدود هذه العلاقة وقصور التعليل الفيسيولوجي اليوم عن بلوغ الهدف العلمي المقصود . على أن كثيرين من العلماء يقولون أن الحياة النفسية متعلقة بالحياة الجسدية ، وأن مستقبل علم النفس موكل إلى الفيسيولوجيين .

فكل كشف جديد يقوم به الفيسيولوجيون يضمن لعلم النفس اندفاعة جديدة، حتى لقد عرف العلماء منذ بضع سنوات ، باتباعهم الطرائق العلمية الحديثة ، حقيقة تشكل الجملة العصبية ، فتوصلوا إلى تحديد أسباب بعض الأمراض العقلية ، وكشفوا عن وظائف جديدة للجملة العصبية ، وقد دعتهم هذه الكشوف العلمية إلى القول أن العلم بالظواهر النفسية متعلق تماماً بالعلم بالظواهر الفسيولوجية ، وانه يكفي لمعرفة ما يجري في نفس قيصر – كما قال ليبنز – أن نطلع على تبدلات جملته العصبية .

فإذا صحت هذه النظرية صارت المباحث النفسية جزءاً من المباحث الفسيولوجية ، وأضاع علم النفس استقلاله ، وأشهر القائلين بهذه الطريقة هم (هودغسون) و (هوكسلي) و (مودسلي) من الانكليز ، و (أوغست كونت) و (لودانتك) من الفرنسيين ، وسنأتي على ذكر آرائهم بعد أن نتكلم على الجملة العصبية وتشريحها . على أن النفس ليست متصلة بالجسد فقط، وإنما هي والجسد متصلان بالعالم الخارجي، ومعنى ذلك أن الانسان يعيش في وسط طبيعي ، وبيئة اجتماعية ، فما هو تأثير هذا الوسط وهذه البيئة في أحواله النفسية ؟ ذلك ما سنأتي على ذكره في نهاية هذا البحث . ولنمض الآن في تحديد علاقة الظواهر النفسية بالظواهر الفسيولوجية .

١ – تشريح الجملة العصبية ووظائفها

لقد فرقنا في الفصل الأول من هذا الكتاب بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية، وقلنا أن الظواهر النفسية داخلية، وأن الظواهر الطبيعية خارجية . ونحن قائلون الآن في جزء من هذه الظواهر الطبيعية . وهذا الجزء الذي اختصصناه بالبحث هو الجسد، لأنه متصل بالظواهر النفسية مباشرة ، وهو أكثر الظواهر الطبيعية تأثيراً في النفس .

قال ماخ (Mach) : « إن الظواهر التي يتركب منها جسدي دوراً خاصاً بين الأجسام التي تؤثر فيّ » [1] ؛ لأن حركة جسدي تبدل أوضاع الأشياء الخارجية بالنسبة إلي ، فلا أرى العالم إلا من وراء حجاب الجسد ، ولذلك فنحن مقدمون البحث في

---

١ ماخ : الحولية النفسية (Année psychologique) مج - ١٢ : ص - ٣٠٨ .

الجسد على البحث في المؤثرات الخارجية ، ويمكننا أن نقسم الجملة العصبية في الانسان إلى الأقسام الآتية :

١ ـ النخاع الشوكي والبصلة والمخيخ والمخ ، ومجموع هذه الاقسام كلها يسمى بالمجموع الدماغي النخاعي .

٢ الجهاز الودي ، وهو مجموع الخلايا والأعصاب والعقـــد المنتشرة في الأعضاء والنسج ، وله أثر كبير في الغدد ، والانفعـالات ، وفي اعضاء الجسم التي ليس للارادة عليها سلطان .

٣ ـ الاعصاب الموردة والاعصاب المصدرة .

٤ ـ أعضاء الحواس .

ولنأت الآن على ذكر وظائف المراكز الرئيسة بالنسبة إلى ما يهمنا منها في علم النفس.

ا ــ المراكز الرئيسة

١ ـ وظائف النخاع الشوكي Fonctions de la moelle ـ يتركب النخـاع الشوكي من سلسلة مراكز عصبية مصدرة للأفعال المنعكسة . والفعل المنعكس هو الفعل الآلي الذي يتلو المؤثر الخارجي ، ولذلك فانك إذا قطعت الاتصال بين النخاع الشوكي والمؤثرات الخارجية امتنع النخاع الشوكي عن اصدار أفعاله المنعكسة . وإذا قطعت القسم العلوي منه ازدادت شدة الأفعال المنعكسة المقابلة للقسم السفلي ، ولذلك قيل : إن فعالية المراكز العلوية تعدل فعالية المركز السفلية ، وأن النخاع الشوكي يعمـــل بتأثير العوامل الخارجية ، إلا أنه لا يبدع الحركة بنفسه . واتلاف النخاع الشوكي يؤدي بالحساسية ، والحركات الارادية ، ويبعث على حدوث تشويش عظيم في وظائف الأعضاء . وقـد دعا ذلك كثيرين إلى القول أن النخاع الشوكي ضروري لبقاء الحياة ، وأن الحياة لا تدوم إلا به ؛ غير أن تجارب (غولتز Goltz) و (اوالد Evald) أثبتت كذب هذا الرأي . فقد توصـل هذان العالمان إلى حذف قسم كبير من النخاع الشوكي في تجريبهم على الكلاب فلم يود ذلك بحياتها . ذلك لأن اتلاف النخاع الشوكي يكسب المجموع الودي (السمباتي) مكانة جديدة ، وفقاً لقانون الاستعاضة ، فيصبح

هذا المجموع الردي مدبراً للوظائف التي كان يظن أنه لا يضمن القيام بها إلا النخاع الشوكي .

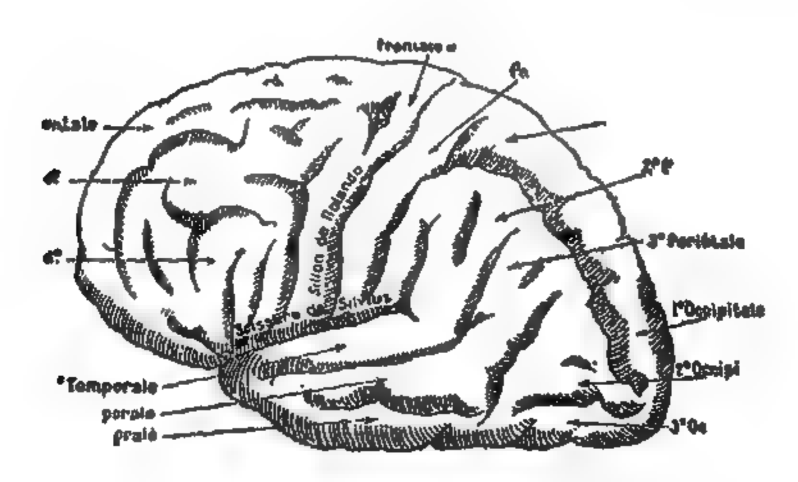
٢ ـ وظائف البصلة والمخيخ (Fonctions du bulbe et du Cervelet) ـ إن للبصلة (النخاع المستطيل) علاقة : ١ ـ بالجهاز الهضمي . لأن الأعصاب الموردة المتصلة بالجهاز الهضمي تنتهي كلها اليها . ٢ ـ بحركات القلب . لأن فيها مركزاً يسمى بالمركز القلبي تنتهي اليه الاعصاب الواردة من القلب . ٣ ـ بجهاز التنفس . لأن أعصاب هذا الجهاز تنشأ عن البصلة ، فلا تنتظم حركات التنفس إلا بها ، أضف الى ذلك ما لحالة الدم من التأثير في مركز التنفس . ٤ ـ بالنطق والتلفظ . لانها مركز الاعصاب التي تحرك عضلات الصوت . نعم إن إدراك معاني الالفاظ لا يتم إلا باهتزاز قشرة المخ ، إلا أن حركات اللسان والشفتين وغيرهما ناشئة عن البصلة .

أما وظائف المخيخ فانه لا يزال فيها شيء من الغموض ، غير أن تجارب (فلورانس Flourens) دلت على أن المخيخ هو العضو الذي ينظم الحركات الارادية ، فإذا أتلفت طبقة صغيرة منه أخذ الحيوان يرتبك في حركاته الارادية ، ويزداد هذا الخلل بازدياد القسم المتلف ، فترى الحيوان يسعى لاسترجاع نظام حركاته المتراخية المضطربة من غير أن يبلغ هذه الغاية ، يدل ذلك على أن المخيخ هو مركز المجموع العضلي ، فالمصاب بخلل فيه يتردد في حركاته ، ويغير وضع ساعديه وساقيه ، ويستولي عليه دوار يحس على أثره أنه منبعث على السير الى جهة خاصة . وترى الفعل الارادي في أوله محكماً ، إلا أن المريض لا يحسن تنفيذه في نهايته . إذن المخيخ هو مركز التوازن ، وهو يكسب الافعال المنعكسة ، والغريزية ، والارادية ، ضبطاً واحكاماً ووزناً وقوة . وله عمل هام في ميكانيكية الهيجان والاضطراب ، إلا أننا لا نستطيع أن نصفه في هذا المختصر .

٣ ـ وظائف المخ Fonctions du cerveau ـ يغلب على الظن أن المخ عضو التفكير ، كما أن المعدة عضو الهضم . والمخ أعظم المراكز العصبية قيمة . الا أن استئصاله من الضفدعة مثلاً لا يبعث على موتها ، بل يسمح لها بالحياة مدة من غير أن تستطيع القيام بالافعال الطبيعية التي كانت تقوم بها . فلا تستطيع أن تأكل ، ولا يسمع

لما نتيق ، ولا تسبح في الماء إلا إذا دفعت فيه ، ولا تحرك أطرافهـــا إلا بعد تنبيهها بالحوامض الكيماوية ، فالجسد يصبح بعد فقدان المخ آلة ميكانيكية لا أثر للارادة فيها ، لان كل حركاته أفعال منعكسة . ولذلك قيل أن المخ يشارك في حركات الجسد ، ويغير شروط تنفيذها ، وأن الافعال المنعكسة تزداد شدة عند فقدان المخ ، وإنها عند النائم اقوى منها عند المستيقظ .

وإذا تعمقنا في تحليل أقسام المخ وجدناها كثيرة الاشتباك يصعب على الناظر تحديدها. ومن تذكر إن التأثير في الخلية يدعو الى نشر الطاقة الكامنة فيها اعتراه من التفكير في علائق خلايا المخ بعضها ببعض ذهول ؛ لأن كل خلية تولد قوة خاصة ، فتنضم هذه القوة إلى غيرها ، ويحدث من جراء ذلك مزيج مركب ليس من السهل تحديد عناصره الاولى (شكل — ٧)



شكل — ٧ — سطح المخ الخارجي

يبين هذا الشكل خــط — رولاندو — وشق — سيلفيوس — مع التلافيف القفالية (Occipitale) والجدارية (Pariétale) وتلافيف الصدغ (Temporale) والجبهة (Frontale)

ولو قارنا بين الانسان وغيره من الحيوانات لالفينا جملته العصبية تزيد على غيرها في الاشتباك والتركيب . ونحن ذاكرون هنا شيئاً من هذه المقارنة ليتضح لك مبلغ ما وصل اليه مخ الانسان من النمو بالنسبة إلى سائر الحيوانات .

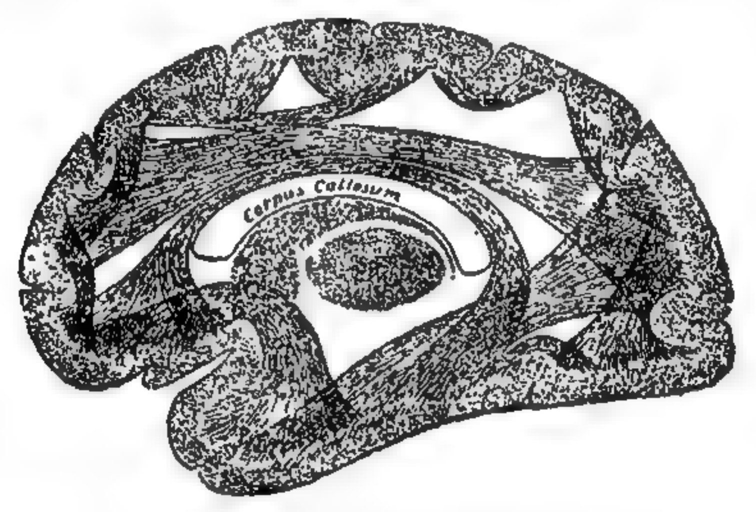
١ ـ نسبة وزن المخ إلى وزن الجسد أعظم عند الانسان منها عند الحيوان [١] .

٢ ـ كلما ارتقى الحيوان ازداد نمو مخه بالنسبة إلى أقسام الدماغ الاخرى .

٣ ـ ناحية الجبهة في مخ الانسان العصري أكثر نمواً من جبهة الانسان القديم .

٤ ـ كلما ارتقيت من حيوان أدنى إلى حيوان أعلى ازداد نمو قشرة المـــخ واتسع سطحها [٢] .

٥ ـ ويمتاز مخ الانسان على غيره باختلاف تركيب نواحي القشرة . فقد عين العلماء اليوم في مخ الانسان اكـــثر من خمسين ناحية ، كل واحدة منها مختلفة عن الأخرى



شكل (٨) اختلاف النسيج في ألياف المخ

---

(١) تعين هذه النسبة بالمعادلة الآتية : $د = م \, ح^{٠,٥٦}$ (د) وزن المخ و (ح) وزن الجسد و (م) القسيم الدماغي ، يستخرج القسيم الدماغي من تقسيم وزن المخ على $ح^{٠,٥٦}$ وهو مختلف بالنسبة إلى الانواع الحيوانية فالقسيم الدماغي في الانسان ٢,٧٤ ، وفي القردة الشبيهة بالانسان ٠,٧٥ وفي الببغاء ٠,٢٠ ، أما في الفيران فهو ٠,٠٨ ، راجع (دوماس) المطول في علم النفس مج ١ ، ص ٧٦ .

(٢) قشرة المخ مكونة من الجوهر السنجابي ، وهو مؤلف من النورونات « أي الخـــلايا العصبية » ويقال ان عدد نورونات مخ الانسان أكثر من ٩ مليارات ، أما الطفل فلا يصطبـــغ سطح مخه بلون سنجابي الا في الثالثة من سنه .

بتركيبها ونسيجها . واختلاف هذه النواحي بالنسيج والتركيب أكثر قيمة في نظر علماء العصر من ازدياد تلافيف المخ .

٦ - يمتاز مخ الانسان أيضاً بكثرة الألياف التي تربط التلافيف والنواحي بعضها ببعض . فمن هذه الألياف ما هو طويل ومنها ما هو قصير ؛ الا انها تؤلف شبكة دقيقة النسج لا مثيل لها (شكل - ٨) .

فها أنت ترى أن لنمو المخ علاقة كبيرة بنمو الفكر ، وان الشعور تابع للجملة العصبية . فاذا زالت الجملة العصبية والغدد الداخلية زال الشعور والتفكير كما يزول النور بزوال المصباح .

ومما يزيد هذا الأمر وضوحاً أن الفاعلية النفسية مصحوبة بالأعراض الآتية :

١ - تزداد الدورة الدموية في المخ خلال التفكير ، دلت على ذلك تجارب العالم الايطالي (موسو) . فقد شاهد أدمغة أشخاص اصيبوا بمرض في الجمجمة ؛ فرأى من وراء القحف أن العمل الذهني ، والاضطراب النفسي ، والأحلام ، كل ذلك يبعث على ازدياد ضغط الدم في المخ ، حتى لقد فكر في اثبات ذلك بتجربة محسوسة ، فصنع ميزاناً كبيراً على صورة منضدة يمكن الشخص أن ينام عليها . فكلما اجهد الشخص النائم فكره رجحت جهة الرأس من الميزان لانصباب الدم فيها .

٢ - وقد أثبت (Schiff) بواسطة أبر كهربائية لقياس الحرارة أدخلها في أدمغة الكلاب أن هيجان الحيوان يزيد في درجة حرارة مخه .

٣ - وقد دلت مباحث العلماء في الأمراض النفسية على أن لبعض هذه الأمراض علاقة بفساد بعض الخلايا العصبية ، فشاهدوا في مرض الخبل العام وفي بعض حالات العته (Idiotic) خللاً عصبياً ظاهراً . نعم ان دراسة أمراض الذاكرة والآفازيا(Aphasie) لم يوصل فيها إلى نتيجة فيسيولوجية نهائية ، إلا أن العلاقة المشتركة بين الاضطرابات النفسية والاختلالات العصبية صارت أمراً بديهياً . وليس من المنطق أن يستنتج من عدم معرفة أسباب بعض الأمراض انه لا يوجد لهذه الأمراض سبب فسيولوجي ، لأنه قد يكون لهذه الأمراض علل مجهولة ، وقد يكون لكل خلل عصبي تأثير في النفس ، وهذا ما يرجحه علماء زماننا .

وقد فسر العلماء وظائف المخ بصور مختلفة ،فمنهم من قال :ان المخ يعمل بمجموعه في كل فعل نفسي (فلورنس). ومنهم من قال :ان أجزاء المخ قد توزعت الأفعال النفسية ، فلكل جزء له عمل خاص . وتسمى هذه النظرية الأخيرة بنظرية الاختصاص .

١ ــ أما النظرية الأولى فانها لا تعين لكل جزء من المخ فعلاً خاصاً به ، بل تقول : إن الإنسان إذا أراد أو فكر فهو إنما يريد أو يفكر بمخه كله لا بجزء منه .

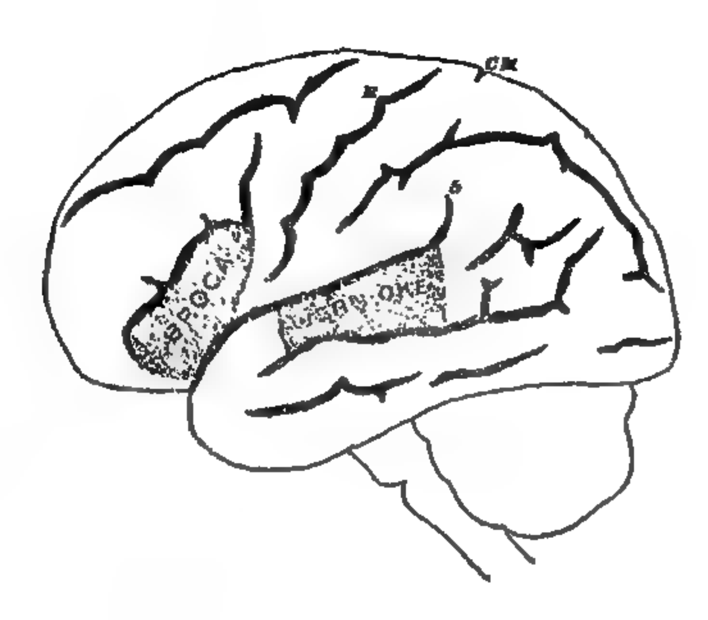
٢ ــ وأما النظرية الثانية فهي تحل الأفعال الذهنية بأجزاء المخ وتجعل لكل حالة أو ظاهرة نفسية محلاً خاصاً بها.

فمما ذهب إليه الطبيب الألماني (غـــال) منذ عام ١٨٠٨ أن بين نمو بعض الملكات العقلية ، ونمو بعض تلافيف المخ تناسباً خاصاً،وأن شكل القحف يتبع شكل التلافيف، وأنه يمكن معرفة مزايا الأشخاص واستعداداتهم بسبر حدبات جماجمهم ونتوئها . وسمى تلميذه (سبرزهايم Spürzheim) هذا العلم بعلم الفرينولوجيا (Phrénologie) .

ومهما يكن من أمر هذا العلم الذي فقد قيمته في أيامنا هذه ، فإن رأي (غـــال) الأساسي ليس باطلاً ، لأننا لا نزال اليوم نعتقد أن بين تلافيف المخ والملكات الذهنيـــة علاقة ؛ إلا أن (غال) لم يصب الهدف بملاحظاته الإبتدائية الناقصة ، حتى لقد أبعدته قلة إلمامه بحقيقة الظواهر النفسية عن الغرض المقصود.فجاءت ملاحظاته مشوهة مغلوطة. مثال ذلك أنه يجعل للعزم، والصلاح، وحب التملك، والنبوغ الشعري، مواضع خاصة ، وظواهر قحفية تدل عليها . وهذا منتهى السخف في تحليل الظواهر النفسية .

ولكن إحلال الظواهر النفسية بأمكنة خاصة من الدماغ شغل (بروكا) و (شاركو) أيضاً فأثبت بروكا في عام ١٨٦١أن مرض الآفازيا ناشيء عن خلل في التلفيف الثالث من ناحية الجبهة الشمالية . وسمي هذا التلفيف بعد ذلك بتلفيف (بروكا) وهو مركز النطق والتلفظ . (شكل ــ ٩) .

وقد دلت تجارب العلماء الأخيرة على أن هناك عوامل أخرى تؤثر في شخصية الإنسان وذكائه ، فمنها ما هو إنفعالي كالحساسية والهيجان . ومنهـــا ما هو إنبعاثي كالنزعات



« شكل - ٩ »

والغرائز . وليس لهذه العوامل إتصال بقشرة المخ وانما هي متصلة بقاعدته . فهناك إذن دائرة إنفعالية في قلب الدماغ تخضع لها المجموعة الودية ، وهي مركز وحدة الجسد ونواة شخصيته .

أضف إلى ذلك أن مباحث العلماء أدت في السنوات الأخيرة إلى حرمان المخ سلطانه وسيطرته. وما دفعهم إلى ذلك إلا ما كشفوه من وظائف الجسد عامة ووظائف الغدد خاصة .

ب ـ عمل الجسد

ما من حركة في الجسد إلا لها أثر في النفس ، وما من تبدل خارجياً كان أو داخلياً إلا له عمل في سلوكنا . قال جان جاك روسو: « تبدلنا حواسنا وأعضاؤنا دائماً، فنحمل من غير أن نشعر آثار هذه التبدلات في أفكارنا وعواطفنا وأفعالنا . فالاقليم ، والفصول والأصوات، والألوان، والظلام، والنور، والأغذية، والضجة ، والحركة ، والسكون ، كل ذلك يؤثر في إحساسنا كما يؤثر في نفوسنا » .

فمن شرب قليلاً من الخمر أو القهوة تبدلت حالته النفسية ،ومن اصطدم رأسه بصخرة اغمي عليه ، ومن أكثر من أكل الطعام فلم يهضمه تثاقل تفكيره . فالدورة الدموية والتنفس والافراز كل ذلك يؤثر في نفوسنا . وسترى في بحث الانتباه والهيجان ما لهذه التبدلات من خطورة ، حتى لقد اثبت (ريبو) إن التعب العقلي ناشيء في الغالب عن التعب الفيسيولوجي ؛ لأنه مصحوب بتبدل حركات القلب والتنفس ،وازدياد الحرارة ، وتناقص القوة العضلية ، وضعف مقاومة الجسد ، وهبوط الحساسية اللمسية ، وارتفاع الحدة ، وقابلية الهيجان، والغضب .

ونريد هنا أن نعرض لمسألة جديدة كشفت عنها بحوث العلماء في هذه السنوات الأخيرة ، وكان لها في الاتجاهات العلمية الحديثه تأثير عظيم . ونعني بها مسألة الافرازات الداخلية التي تنحدر من الغدد الدرقية Thyroïdes والنخامية Pituitaires والصنوبرية Pinéales وغيرها . فان هذه الافرازات المسماة (هورمونات)تنصب في الدم وتعمل على تنظيم الجسد وتنسيق أفعاله ، وتؤثر في شخصية الانسان ونزعاته وانفعالاته . حتى لقد شاهد العلماء أن ضمور الغدد الدرقية يوقف النمو العقلي ويسبب البلاهة . ويسمى المصاب بانتفاخ الغدد الدرقية « ميكزودم Myxoedéme [(١)]» فيكون قصير القامة قاسي الشعر ، غليظ الشفتين ، طويل الخدين ، خشن الجلد ، ضعيف نمو العقل . قال الدكتور كلود[(٢)]: « يمكننا أن نشاهد في هذا المرض جميع الدرجات من تأخر الفاعلية العقلية فبطء نموها حتى البلاهة الحقيقية ». وإذا ضعفت الغدد الدرقية بعد نمو العقل أورثت صاحبها قلة انتباه ، وضعف ذاكرة وخيال ، وفساد حكم واستدلال ، وأفقدته حب الاطلاع .

وقد كثرت بحوث العلماء في وظائف الغدد والافرازات الداخلية ، وفي علاقتها بمجموع شخصية الانسان . وليس هنا محل البحث في وظيفة كل غدة من هذه الغدد على حدتها ، فيكفينا إذن ما فعلناه من الاشارة الى وظيفة الغدد الدرقية فقط .

ولعلنا ، بعد هذه الأمثلة القليلة التي أتينا بها لايضاح وظائف المخ ، ووظائف الجسد،

---

(١) رجيس Précis de Psychiatrie

(٢) كلود ، اختلال توازن الافراز الداخلي ، ص ٦٨١

قد أفلحنا في غرضنا القريب، وهو بيان تأثير الجسد في النفس، وليس يعدمنا من الظواهر ما نبين به أيضاً تأثير النفس في الجسد ، الا اننا نقتصر الآن على الغرض الأول، ونتساءل هل يمكن اعتبار الظواهر النفسية معلولة الظواهر الفيسيولوجية ؟ وليعلم القارىء اننا لا نبحث الآن في هذه المسألة من الوجهة المتافيزيقية. ان غرضنا ليس بالـطامح ولابالبعيد، لاننا إنما نهدف الى بيان الطريقةالتي ينبغي اتباعها في علم النفس، فهل ينبغي سلوك طريقة فيسيولوجية محضة ، أم يجب اختصاص علم النفس بطرائق علمية مستقلة . وسنسوق الآن إلى القارىء أمثلة من النظريات العلمية التي ترجح سلوك الطريقة الفيسيولوجية فيعلمالنفس لاعتقادها ان الظواهر النفسية عرض من أعراض الظواهر الفيسيولوجية .

٢ - حقيقة علاقة النفس بالجسد

لم نستشهد بوظائف الجملة العصبية لنستدل بها على صحة المذهب المـــادي أو المذهب الروحاني ، لاننا ننبذ في علم النفس كل غـاية متافيزيقية . وانما جئنا بهذه الأمثلة لنوضح الطريقة التي ينبغي اتباعها في السيكولوجيا العلمية . ولا يمكننا معرفة هذه الطريقة إلا إذا حققنا علاقة الظواهر النفسية بالظواهر الفيسيولوجية ، فما هي حقيقة هذه العلاقة ؟ هل تسمح لنا بارجاع الأحوال النفسية الى أسباب فيسيولوجية ، وهل يمكن اعتبار علم النفس باباً من أبواب الفيسيولوجيا ؟

ا - رأي الأثنينيين

وهو رأي عام مشترك بين الناس ، ويسمى بنظرية العرف العام . يقولون أن طبيعة النفس مختلفة تماماً عن طبيعة الجسد ، لذلك كان من المحال أن تنحل الظواهر النفسية إلى ظواهر فيسيولوجية . النفس من طبيعة روحانية لا علاقة لها بالمكان ، والجسد من طبيعة مادية تنحل الى جواهر فردة مكانية. وبالرغم من اختلافهاتين الطبيعتين فان النفس تؤثر في الجسد ، والجسد يؤثر في النفس .

مناقشة : — قليل من التفكير يظهر لنا ضعف هذا الرأي . إذا سلمنا بأنالنفس من طبيعة روحانية فكيف يؤثر هذا الجوهر الروحاني في الكيان الجسماني؟ وكيف يتأتى لهذه

المادة ان تؤثر في شيء ليست طبيعتها من طبيعته ؟ إن تعليل الاثنينيين تعليل لفظي لا يظهر لنا سر العلاقة بين النفس والجسد، أضف إلى ذلك أن فيه خطراً على علم النفس وعلم الفيسيولوجيا معاً ، ذلك لأنه يخلط الظواهر النفسية بآثار الظواهر الفيسيولوجية ، ويمزج الظواهر الثانية بآثار الأولى عرضاً واتفاقاً ، من غير أن يقيد علاقتها بنظام ثابت . فلا يبقى للأولى نظام ، ولا للثانية قانون خاص ، بل تتشوش علاقتها بالأولى ، ويمتنع تقييدهـا بالأسباب والشروط ، ويصبح العلم بقوانينها محالاً . ولنبحث الآن في النظرية الثانية التي أطلق عليها العلماء اسم :

ب — نظرية الموازاة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيسيولوجية

هدف أصحاب هذه النظرية تجنب الصعوبات التي لقيتها نظرية الاثنينيين ؟ قـالوا : لا شك أن هناك مطابقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيسيولوجية ، فلنسلم إذن بوجود هذه المطابقة من غير أن نتعرض الكلام على تأثير النفس في الجسد ، وتأثـير الجسد في النفس . فنظرية الموازاة تتلخص إذن بهاتين الفقرتين : (١) هناك مطابقـة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيسيولوجية . (٢) هذه المطابقة تامة ، أي أن كل ظاهرة نفسية توازي ظاهرة فيسيولوجية والعكس بالعكس . ومعنى ذلك أن الظواهر النفسية والظواهر الفيسيولوجية تؤلفان سلسلتين مختلفتين ، كل واحدة منها موازية للاخرى ، فكل ظاهرة من سلسلة الظواهر النفسية علة لما بعدها ومعلولة لما قبلها . وكذلك ظواهر السلسلة الفيسيولوجية ، إلا أنه لا يحدث هناك انتقال من سلسلة إلى أخرى . النفسي علة النفسي ، والفيسيولوجي عـلة الفيسيولوجي ، ولا يمكن للفيسيولوجي أو النفسي أن يكون علة لظاهرة من السلسلة الثانية .

قيمة هذه النظرية : — يرجع القول بهذه النظرية إلى (ليبنز) ، إلا أن الكثيرين من علماء العصر الحاضر يأخذون بها . فمنهم من يقول أن الموازاة بين السلسلتين حقيقية ، ومنهم من يسلم بها ، لا لاعتقاده أنها حقيقية ، بل لظنه أنها طريقة نافعة تسهل لنا البحث عن أسباب الظواهر النفسية والظواهر الفيسيولوجية ، ونحن نظن أن هـذا الرأي الأخير أقرب إلى

---

(١) هنري برغسون : معطيات الشعور المباشرة (Essai sur les données immédiates - de la conscieace) ص – ١١٣

الحقيقة من الرأي الأول . ونعتقد أن القول بالموازاة التامة أدعى إلى الخطأ من نفيها. لأن التجربة لم تطلعنا بعد على تحقق هذه الموازاة[1] تحققاً تاماً، ولا نزال حتى الآن نجهل كثيراً من حدودها المتقابلة ، فكيف نستطيع أن نقول بموازاة مطلقة بين حدود السلسلتين ، ونحن لا نعلم منها إلا مجموعها ، فقد يكون في هذه الأقسام المجهولة حدود لا تتوازى ولا يطابق بعضها بعضاً. ونحن لا نعلق في علم النفس خطورة كبرى على حقيقة هذه الموازاة، بل نحكم عليها من حيث هي طريقة ، ونعتقد أن القول بها يعود على علمي السيكولوجيا والفيسيولوجيا بنفع عظيم ، لأنها تمنع الفيسيولوجي من إدخال المبادىء الروحانية في تعليله العلمي ،وتقيد السيكولوجي بالبحث في الأمور النفسية من الوجهة النفسية لا غير . وعلى ذلك فهي وسيلة لتوكيد استقلال السيكولوجيا والفيسيولوجيا معاً . فلا يعلل العالم النفسي ظاهرة نفسية إلا بظاهرة أخرى من السلسلة النفسية .أما الظواهر الفيسيولوجية فيرمي بها ظهرياً ولا يهتم بها،وكذلك الفيسيولوجي فإنه لا يهتم بالمسائل الداخلية التي يطلعنا عليها الشعور، بل يعلل الظاهر بالظاهر ، وينبذ كل تعليل روحاني .

ما أكثر العلماء الذين ينتقلون من العلم الوضعي إلى علم ما بعد الطبيعة ،وهم لا يعلمون ! انهم أكثر خطراً على العلم من المتافيزيقيين أنفسهم ،لأن هؤلاء يعلمون نصيب نظرياتهم من الصحة ، فلا يعدمهم من التجربة تصحيح لما يتصورون ، وأولئك يجهلون أنهم في أرض لم يسبروا غورها، ولم يختبروا مفازاتها. وبينا نحن نجد العالم يحتاط لنفسه عند البحث في خواص الأجسام، فلا يقول بخاصة من خواص الأميب مثلاً إلا بعد الفحص والتنقيب ، نجده عند الكلام على علاقة الجملة العصبية بالشعور سريع التصور والتصديق ، يحدثك عن مراكز الظواهر النفسية وعن أعصاب التداعي والارتباط ، كأنه على بينة من أمره ، أو كأنه شاهد هذه الظواهر من وراء تلك المراكز وتلك الأسلاك البرقية . فيبني لك دماغاً خيالياً صوره بنفسه ، ويظن بعد ذلك أن هذه الصورة حقيقية. نحن لا نعارض الآن على وجود المراكز النفسية في المخ ، بل نعترض على طريقة الفيسيولوجيين الذين يستعملون طريقة المشاهدة الداخلية عند البحث في وظائف المراكز العصبية . وكثيراً ما أوقعتهم هذه الطريقة في مهاوي الزلل والضلال . فلا الفيسيولوجيا تعترف بصحة ما كشفوه ، ولا علم النفس يقر لهم به ، فخير إذن لكل علم أن يحافظ على استقلاله وينهج نهجاً خاصاً به .

وقصارى القول اننا لا نسلم بنظرية الموازاة الا من حيث هي طريقة بحث لا غير ونقيدها مع ذلك بهذين التنبيهين :

التنبيه الاول : — لا مجال في هذه النظرية الكلام على تأثير النفس في الجسد، ولا الكلام على تأثير الجسد في النفس، لأن هناك سلسلتين مستقلتين : سلسلة الظواهر النفسية، وسلسلة الظواهر الفسيولوجية ، وكل سلسلة من هاتين السلسلتين مطابقة للأخرى . وعلى ذلك فإن هذه النظرية لا تختلف من هذه الوجهة عن نظرية الأثينيين ، بل هي أيضاً نظرية ثنائية .

ولقد رغب بعض العلماء في التوحيد بين هاتين السلسلتين ، فقالوا : إن كلا السلسلتين ظاهرة لحقيقة واحدة . أي أن هناك مبدأ واحداً يتصلان به ، وهما وجهان مختلفان له، إلا أن حقيقتها واحدة . وهذا الرأي يرجع إلى (سبينوزا) كما سترى في علم ما بعد الطبيعة . إلا انه لم يفلح في التوحيد بين السلسلتين لأن اتصالهما بمبدإ واحد لا يمنع اختلافهما. فكل واحدة منهما تشبه أختها وتوازيها من غير أن تؤثر فيها وهذا اكتفاء بمشاهدة سطحية ، واقرار بالعجز عن تعليل علاقة النفس بالجسد .

التنبيه الثاني : — لا يكتفي أصحاب هذه النظرية بالقول بمطابقة مجموع السلسلة الأولى للسلسلة الثانية ، بل يقولون بموازاة تامة بين حدود السلسلتين. فاذا عرفنا حداً من حدود السلسلة الأولى بحثنا عن الحد المقابل له في السلسلة الثانية ، فيؤدي ذلك بالضرورة إلى اختراع حدود اصطناعية لتحقيق المطابقة التامة بين السلسلتين . ولطالما بعث هذا الاعتقاد على الخطأ في المطابقة والتعليل . أحسن مثال نوضح به ذلك مسألة احلال الذكريات بالخلايا الدماغية، وما أدت اليه من الخطأ في معرفة وظيفة المخ . أضف إلى ذلك أن التجربة تمنعنا من القول بالمطابقة التامة بين حدود السلسلتين ، لأن الحدود التي تشملها كل سلسلة تختلف عن الأخرى. مثال ذلك : ليس كل تأثير عصبي متبوعاً باحساس، لأن الشعور حداً (عتبة)[1] لا يحس الانسان بما دونه ، فإذا لم يبلغ المؤثر الخارجي درجة معينة من الشدة اقتصر تأثيره على الجملة العصبية وحدها، فالتأثير متصل، والاحساس منقطع ومنفصل، لانه إذا تضاءل

---

(١) عتبة الشعور Seuil de la conscience يستعمل هذا التعبير مجازاً بمعنى بدء الشعور .

التأثير امتنع الاحساس به فيبقى هناك مؤثرات وآثار فيسيولوجية من غير أن تكون مصحوبة بالشعور، وهي آثار فيسيولوجية ابتدائية خارجة عن حدود المطابقة .

وقصارى القول ان نظرية الموازاة لا تشفي غليلنا إلا إذا قيدناها بهذه الشروط ، فهي في نظرنا طريقة بحث لا مذهب فلسفي . واتصال السلسلتين هو اتصال تام بين مجموع ومجموع لا اتصال مطابقة بين جميع حدود السلسلتين .

ج - هل الشعور ظاهرة ثانوية

كل ما اسلفنا من القول أوضح لك أنه لا يمكن ارجاع الطريقة النفسية إلى طريقة الفيسيولوجيا . وانه خير لهذين العلمين ان ينهج كل واحد منهما نهجاً خاصاً به . على أن فريقاً من العلماء ، وأكثرهم من الفيسيولوجيين ، يغارون على الفيسيولوجيا من علم النفس ، فلا يألون جهداً في ابطال الظواهر النفسية ؛ حتى لقد أدى بهم الأمر إلى اعتبار الشعور ظاهرة ثانوية زائدة لا تنفع ولا تضر .

قال مودسلي : « الشعور نور منعكس ، لا بل هو أثر فان سريع الزوال ، فلا يملأ حضوره فراغاً ، ولا يحدث غيابه ثغرة. يظن الانسان أن اعماله كلها مسبوقة بالتصور ، فلا يذهب إلى المسرح أو إلى الصيد ألا بعد تصور اللذات التي سيلاقيها ، ولا يشتري الأوراق المالية إلا بعد حساب الربح الذي سيناله منها . والحق عن ذلك بعيد. لأن هذه التصورات لا تؤثر في سلوكنا ، ولا تبدل شيئاً من أعمالنا . بل الجملة العصبية وحدها هي الفاعلة ، ولا أثر للتصور في ذلك ، لانه معلول لها . لا يصدر عنه شيء ولا يولد عملا . ولو فقد هذا الشعور لما كان لفقدانه أثر في الحياة . لأن جملتنا العصبية تضمن لنا القيام بجميع الأعمال التي كنا نقوم بهـــا في الضياء ، فنحن إذ ذاك نذهب إلى الصيد أو إلى المسرح مسوقين اليه بتأثير الجملة العصبية لاغير ، حتى لقد نرسل برقية ، ونكتب رسالة ، أونخترع آلة من غير أن يكون للشعور أثر في ذلك. فالشعور ظاهرة ثانوية زائدة ، ونحن آلات متحركة مزدانة بالشعور (هوكسلي) ، إلا أن هذا الشعور ليس عـــلة فاعلة ، وانما هو شاهد على أعمالنا فقط (مودسلي) ، وهو من الظواهر الفيسيولوجية بمنزلة الظل من الجسم ، أوالنور

من المصباح . وهل للنور المنبعث عن موقد القاطرة تأثير في حركتها ؟ وهل لظل الماشي تأثير في سيره ؟ الشعور حادثة ثانوية ملحقة تصلح للتبرج والزينة لا للعمل والحركة .

قال ويليام جيمس هازئاً بأصحاب هذا الرأي : (١)

« لو كنا نعرف جملة شكسبير العصبية معرفة تامة ، ونعلم ما هي شروط البيئة التي نشأت فيها تلك الجملة العصبية لأمكننا أن نفهم لماذا خطت يدامي وقت من أوقات حياته على بعض أوراقه هذه الاشارات السوداء الصغيرة المشوشة التي نستطيع أن نسميها باختصار مخطوط - هملت - . ولاستطعنا ادراك كل سبب من أسباب الطلس والمحو والتصليح من غير أن نحتاج إلى الأعتراف بأن في شكسبير نفساً مفكرة . فاذا أردنا كتابة ترجمة حياة لوثيروس بطريقة مشابهة لهذه درسنا حالة المأتي ليبرة من الالبيمينوئيد التي يتركب منها جسده من غير أن نفرض أنه كان متصفاً بالحس » .

على أن فكرة (جيمس) هذه على ما فيها من غرابة لا تكفي لدحض نظرية مودسلي. فقد غالى أصحابه في القول حتى صاروا على رأي (كابانيس) القائل: «المخ يفرز الفكر كما يفرز الكبد الصفراء » . وقد تخيل لوداتنك (٢) حديثاً دار بين أحد الفيسولوجيين وخصمه حول هذا الرأي قال فيه الخصم : إذا كان الناس كلهم آلات متحركة لا حس فيهم ، فهل تظن أنهم يخترعون المخدرات ، وهل تعتقد أن الجراحين يحتاجون عند ذلك إلى تنويم المريض بالكلوروفورم ؟ فأجابه الفيسيولوجي . « لا تشك في ذلك أبداً » . إذن الناس ، وإن كانوا فاقدي الحس والشعور ، فلا بد لهم من اختراع المخدرات واختراع الفونوغراف والراديو والسينما الناطقة . ولو فقد ديكارت شعوره وحافظ على جملته العصبية لقال أيضاً قاعدته المشهورة : « أفكر فأنا موجود » ؛ فكأنه لا أثر للحس والتصور والرغبة في كل ما يفعله المرء ؛ وكأن السيكولوجيا فرع من فروع الفيسيولوجيا .

يستند أصحاب هذه النظرية في اثبات نظريتهم إلى دليلين :

الدليل الأول : — تدل التجربة على أن النفس متعلقة بالجسد . ألم ترَ إلى الانسان

---

(١) ويليام جيمس ، مبادىء علم النفس (Princ . of psych .) مج - ١ ، ص - ١٣٢ .

(٢) لوداتنك العلم والشعور (Science et Conscience) ، ص ٤٩ .

كيف يضيع صوابه إذا ضرب على رأسه ، وكيف يشوش نزيف دماغي بسيط عمل قواه العقلية . إن بعض المواد الكيماوية تقوي الانتباه ، وبعضها يزيد في جريان الصور على مسرح النفس . وكثيراً ما استسلم الانسان للاحلام ، واستغرق في الهذيان بتأثير بعض المواد . وليس من يشك اليوم في تأثير القهوة والكحول ، والأفيون ، والحشيش ، وبروتوكسيد الآزوت ، والكلوروفورم ، والاتير في التفكير وفاعلية النفس .[1]

الدليل الثاني : – هذا الدليل مستند إلى مبدأ حفظ الطاقة وبقائها(Conservation de l'énergie) فهي لا تخلق ولا تفقد،بل تتبدل من حال إلى حال. والانسان خاضع لهذا المبدأ ، وكل حركة من حركاته ناشئة عن حركات سابقة . الحركة لا تخلق من العدم ، بل هي مسبوقة بأسباب ميكانيكية، وكل ظاهرة من ظواهر الطاقة متعلقة بما قبلها، ومتصلة بما بعدها، فلا ابداع ولا افناء،بل كل شيء خاضع لمبدأ العلة والمعلول، يستمد الجسدطاقته من الخارج بالتغذي والتنفس فيتولد فيه طاقة كيماوية . ثم تتبدل هذه الطاقة الكيماوية إلى حرارة أو حركة أو نور وكهرباء ، كما في بعض حيوانات البحار وأسماك التوربيل.فيمكن اذن تعليل أفعال الانسان كلها بتبدل الطاقة المدخرة في جسده . ولا عمل للشعور في ذلك لأنه لا يعدّ صورة من صور الطاقة، ولا يصدر عنه عمل حقيقي[2] ، بل هو زينة زائدة كالنور يضيء الخط الحديدي من غير أن يكون له تأثير في حركة القطار . ومعنى ذلك كله انه لا عمل للتصور والارادة في حركة الانسان ، بل هي صادرة عن أسباب ميكانيكية .

مناقشة هذين الدليلين : – كلمة حق أريد بها باطل . تلك هي حقيقة هذين الدليلين.

١ – فالدليل الأول يبين تأثير الجسد في النفس ، وهذا حق لا يختلف فيه اثنان. كان (ارغست كونت) إذا خاطب الروحيين يقول لهم: «خبروني فدتكم نفسي ماذا يستطيع أن ينتجه دماغ انسان رجلاه متجهتان إلى فوق،ورأسه إلى تحت » ومن لم يقبل بتعلق النفس بالجسد فماله من عذر سوى انه يتعامى عن ذلك . اني أشعر بتأثير القهوة في جسدي وفي جريان افكاري ، فكيف انكر تأثير العوامل الفسيولوجية في الأمور النفسية . ولكن

---

(١) مودسلي ، فيسيولوجيا النفس ، ص – ٧٢ .

(٢) لودانتك ، العلم والشعور ص – ٦٤ .

هل يدل هذا التأثير على أن الظواهر الفيسيولوجية علة الظواهر النفسية وان هذه الظواهر الأخيرة عرض زائد وزينة ملحقة ، ولمان فوسفوري لا عمل له ، هل يدل على أن الشعور نور منعكس لا حرارة فيه ؟ لا لعمري ! إن في هذه النتيجة خروجاً عن حدود المقدمات ، وابتعاداً عن الطريقة العلمية .

ثم كيف ولماذا يتولد هذا الشعور الذي لا عمل له ؟ إن هذا الأمر لا يشبه فعلاً من أفعال الطبيعة ، لأنك لا تجد في الطبيعة معلولاً لا تأثير له في غيره . فكأن الشعور في زعمهم ليس علة لشيء ولا معلولاً لشيء ، وكأنه من طبيعة ثانية مخالفة لطبيعة الظواهر الفيسيولوجية . وهذا يسوقنا إلى رأي الاثنينيين الذي فندناه سابقاً .

٢ ـ قلنا عند تفنيد رأي الاثنينيين اننا لا نفهم كيف يؤثر الجوهر الروحاني في الكيان الجسماني ، ولا كيف يؤثر الجسد في نفس ليست طبيعتها من طبيعته ، فنظرية الشعور الملحق تسلم بتأثير الجسد في النفس ، إلا أنها تحرم النفس كل تأثير في الجسد ، لأنها لا تستطيع أن تفهم كيف تؤثر الإرادة في المادة .

لقد كان الفلاسفة إذا عجزوا عن إدراك أمر توقفوا عن الحكم فيه . ونحن لا ندرك كيف تؤثر العلة في المعلول ، ولا لماذا تمتد الأجسام بتأثير الحرارة ، فهل ننكر هذه الظواهر ؟ لا لعمري ! إننا نشاهدها بأعيننا ونلمسها بأيدينا ، وإذا كنا لا نفهم حقيقتها اليوم فلنتوقف فيها عن الحكم ، لأن العلم قد يجيء لها بحل في المستقبل .

يقولون : لا يمكن اعتبار الشعور صورة من صور الطاقة ، لأنه ليس مصدراً لعمل حقيقي . وهذا مجازفة في القول ؛ لأن التجربة تدل على أن الشعور عملاً في الحياة . نعم إن علماء العصر لم يتوصلوا إلى تقدير طاقة الشعور ، ولكن قد يجيء لنا العلم في المستقبل بواسطة نقدر بها هذه الطاقة . وحرمان الشعور من كل عمل ، مخالف التجربة والعلم ، أفيعقل وجود ظاهرة في الطبيعة لا تؤثر في شيء ؟

قال هانكن [١] :

« ما من ظاهرة في الطبيعة كلها إلا كانت متولدة من الماضي ؛ وكانت في الوقت نفسه

---

(١) هانكن Hannequin ، مقدمة علم النفس ، ص ـ ٣٤

عاملاً مقوماً وعلة مقيدة للمستقبل » . فلو كان الشعور ظاهرة ثانوية أو حادثة ملحقة لما كان له أثر في الحياة، ولا نقرض وزال ، لأن العضو الذي لا فائدة منه يضمر ويتلاشى. غير ان الناظر إلى تطور الشعور يجد انه ارتقى وتكامل على الزمان ، فلولا الحاجة اليه لما بقي ، ولولا منفعته وتأثيره لما تكامل ، أفيعقل ارتقاء عضو لا أثر له ، وتكامل وظيفة لا فائدة منها . ان ارتقاء الشعور وتكامله لدليل على فساد هذه النظرية .

د - النظرية السلوكية

قلنا ان علماء الحيوان يتحاشون البحث في أحوال الحيوان الداخلية ، ويقتصرون على وصف سلوكه وغرائزه وتصرفه في الامور داخل البيئة ، فما استعصى من سلوك الحيوان على المشاهدة الخارجية يرفضون البحث فيه ويعدونه حديث خرافة واسطورة .

قال هوكسلي : « سؤالك عن السرطان هل له عقل أم لا ؟ مسألة لا فائدة منها أبداً، هذا فضلاً عن انها لا تقبل الحل » فخير لنا ان نتصرف إذن إلى البحث عن نظام اقتران أفعال الحيوان بالظواهر الطبيعية الخارجية ، وان نلاحظ ما يبدو من أفعاله بتأثير هذه العوامل ، وان ننبذ كل الامور التي لا تقع تحت الحس والمشاهدة .

ولقد سلك طريقة هوكسلي هذه (بافلوف Pavlov) الروسي و(وطسون Watson) الاميركي وغيرهما فطبقوها بادىء بدء في دراسة الحيوان ،ثم اطلقوها على الانسان ،وسلك طريقتهم أيضاً طائفة من العلماء الفرنسيين ، وكان العالم الروسي (بكترف) إذا أراد دراسة الظواهر النفسية لا يستعمل إلا طريقة المشاهدة الخــارجية ، حتى لقد أسس كما رأيت سابقاً سيكولوجيا موضوعية خارجية ، وقال انه ينبذ كل ما لا يقع تحت حس الباحث النفسي ومشاهدته الخارجية .

والمدرسة الامـيركية تعرف السلوكية أي البهافيوريه (Behaviourisme) بقولها انها « دراسة مؤالفة الجسد للمحيط الخارجي ، أي دراسة سلوك الانسان ورفض البحث في أحواله النفسية بطريقة الملاحظة الداخلية » .

أما في فرنسا فقد وسع (هنري بيرون) و (بيير جانه) وغيرهما من العلماء دائرة

النظرية السلوكية وسموها نظرية السلوك أو التصرف [١]. فعمت عادات الانسان وأخلاقه حتى شملت كل الآثار البشرية وكل ظواهر المعرفة . فصارت اللغة مثلاً ظاهرة من ظواهر السلوك ، وصار موضوع علم النفس البحث عن مجموع فاعلية الجسد وعلائقه بالمحيط (بيرون) . وصارت طريقته وصف سلوك الانسان وايضاحه علمياً (جانه) .

مناقشة هذه النظرية : — يخيل الينا ان في هذه النظرية أمرين ينبغي الاشارة اليهما .

فالأمر الأول — هو أن السلوكية تريد أن تكون مذهباً فلسفيا يشمل سائر الموجودات ، ويجمع علوم الكون في نظرة واحدة ، فتنكر ما يطلعنا عليه الحدس النفسي ، وتمعن في العنت ضد الفلسفة القديمة ، فلا تقر بوجود العقل والشعور واللاشعور . بل ترى أن كل ذلك نمط من السلوك الذي يمكن مشاهدته ، أما التفكير فلا وجود له إلا في حركات ذرات المخ .

وهذا عندهم ما يمكن البرهان عليه بالمحسوس ، حتى لقد شبهوا التفكير بكلام خفي . فالكلام ينشأ عن اهتزاز الأوتار الصوتية . أما التفكير فيتولد من اهتزاز الخلايا الدماغية . ذاك يلامس الهواء فيسمع ، أما هذا فخفي لا صوت له . إلى هنا تقودنا مباحث السلوكية . فليت شعري ما الفرق بينها وبين نظرية الشعور الملحق التي فندناها آنفاً؟

ونقول في السلوكية اننا لا نريد ان نتوغل في انتقاد مذهبها الفلسفي لأن هذا الانتقاد خاص بالفلسفة العامة . ولكننا نقول منذ الآن : ان مذهب السلوكية لا يضمن لنا استقلال علم النفس . وهذا مناف لكل ما نحن بصدده من بيان ضرورة استقلال هذا العلم .

والأمر الثاني — هو أن السلوكية طريقة علمية يعلق عليها علماء العصر أعظم الاماني ، لأنها ثورة على الطرائق القديمة البالية ، فنحن نقبلها على أنها طريقة بحث علمي ، ونقيد استخدامها بتنبيهين :

١ — ينبغي استخدام هذه الطريقة بهوادة ، وذلك بتحديد معنى السلوك ، لانه إذا بقي معنى السلوك غامضاً اختلطت حدود علم النفس بحدود الفيسيولوجيا .

---

(١) Comportement

كان بعض العلماء إذا أرادوا تحديد معنى السلوك يعرفونه تعريفاً ضيقاً ، فكانت المدرسة الروسية (بافلوف) إذا أرادت تعيين قوانين الأعمال المنعكسة الشرطية تنظر في الحركات العصبية المتوسطة بين المؤثر ورد الفعل ، فلا تخرج في مباحثها عن الحدود الفيسيولوجية ، وكانت السلوكية الانكليزية تطلق معنى السلوك على ما يمكن مشاهدته من الظواهر الخارجية والحركات المحسوسة . فتضيق أيضاً ساحة البحث ، لان كثيراً من الأحوال النفسية تبقى خفية ، فلا يترجم عنها الجسد بحركات ظاهرة .

ولذلك حدد هنري بيرون [1] معنى السلوك بقوله : « هو مجموع ما يقوم به الجسد من الحركات الكلية تحت تأثير البيئة . وهذا كاف لفصل علم النفس عن علم الفيسيولوجيا ، لان الفيسيولوجيا لا تبحث الا في الحركات الجزئية المحدودة مثل دوران الدم ، والتنفس والهضم . أما علم النفس فيبحث في مجموع حركات الجسد الكلية التي تضمن تكيفه وموآلفته لشروط المحيط . ولا تقتصر السيكولوجيا على البحث في مجموع هذه الأعمال الفيسيولوجية على الوجه الكلي ، بل تتناول أيضاً تصرفات الانسان في البيئة الاجتماعية ، وسلوكه الناشيء عن تأثير الجماعة فيه . فاللغة نمط من السلوك الاجتماعي لأن التكيف الاجتماعي لا يتم الا بها . والتفكير أيضاً أسلوب من السلوك يهيء للانسان أسباب التكيف . ولولا أنه تصوري خفي لما كان بينه وبين التجربة والعمل المحسوس فرق أبداً .

٢ ـ لا ينبغي الأخذ بالطريقة السلوكية إلا في حدود معقولة ، لانها طريقة ملاحظة خارجية نستطيع بها أن ندرس أحوال الانسان ، وتصرفاته في الامور من دون أن نتدخل في خوالج نفسه . ولكن هذه الطريقة طريقة ناقصة ، لأنها تكتفي بالظاهر ، وتعرض عن الباطن ، وسيتضح لك عند البحث في طرائق علم النفس أن الطريقة الخارجية غير مستكملة أسباب العلم كلها . فينبغي العالم إذا أراد أن يكون بحثه تاماً أن يلتجيء أيضاً إلى الملاحظة الذاتية الداخلية ، وأن يطابق بينها وبين الملاحظة الموضوعية الخارجية حتى يستخرج من ذلك قوانين عامة تنطبق على جميع الحالات .

---

(١) هنري بيرون ، السيكولوجيا التجريبية (Psychologie expérimentale ص — ١٦)

٣ - النفس والعالم الخارجي

لنخرج الآن من الجسد ولننظر إلى علاقة الظواهر النفسية بالظواهر الطبيعية الخارجية . فالنفس في مجاهل هذا العالم الشاخص تتغير من حال إلى حال ، لا تقف على مشهد إلا لتستقر في غيره ، فهي كسائر الموجودات في تغير دائم ، لا حياة لها إلا بالتبدل والحركة، كأنها كائن حي يتغذى وينمو ويتسق في نظام الوجود، وهي تتصل بالعالم الخارجي بواسطة الجسد الذي يجاورها ، فكأن الجسد سفينتها التي تبحر عليها في هذا الوجود المشخص المحسوس .

وعلى ذلك فاننا نستطيع أن ندرس النفس من الوجهة الخارجية لا كما فعل السلوكيون بل على طريقة علماء الحياة أو علماء الفيزياء . فننظر في شروط حياتها ونموها ومؤالفتها للمحيط . ثم نبحث في تأثير العوامل الخارجية في الظواهر النفسية ونسبتها إليها .

الظواهر النفسية والبيولوجيا – يقول علماء البيولوجيا ان كل جسم حي لا بد له إذا عاش من ان يؤالف شروط البيئة . والحياة في نظر سبنسر تنشأ عن مؤالفة الداخل للخارج . والاجسام الحية كلها تنمو بتمثيل العناصر التي تمتصها ، فتتبدل هذه المواد الممتصة إلى نسج واعضاء ، فكأن الجسد مخبر تركيب كيماوي ، إلا أن طبيعة مركباته مختلفة عن طبيعة المركبات المعدنية . فبينما انت تجد الأجسام الجامدة التي لا حياة فيها تميل إلى التوازن والسكون تجد الأجسام الحية في حركة مستمرة تتغير تحت تأثير العوامل الخارجية ، فتصطفيها وترد الفعل على آثارها، وتكون بهذا الاصطفاء صورة نوعية خاصة كأن هنالك خطة مرسومة من قبل تحققها الحياة بتبدل صورة النوع وتكاملها . أقول .إذا كانت الأجسام الجامدة تتكون من العناصر البسيطة التي تنحل إليها ، فإن الأجسام الحية دائمة الحركة والنمو ، كأن هنالك فكراً مدبراً يصطفي العناصر اللازمة لبقاء الحياة ونموها . ويمكننا جمع كل هذه الخواص بقولنا : الحياة هي التكييف ، والتمثيل ، ورد الفعل ، والتنظيم ، والاصطفاء .

والشعور كما قدمنا شبيه بالأجسام الحية ، تجد فيه جميع خواص الحياة على صورة أتم

من صور الحياة المألوفة . فأولى خواص الشعور تأثيره في التكييف أي في مؤالفة البيئة ، ولا بقاء له دون هذه المؤالفة . ولكن المؤالفة التامة تؤدي إلى اللاشعور . لانه لا وجود للشعور في الأعضاء التي آلفت المحيط ولا في الحركات المستقرة الثابتة .مثال ذلك ان راكب الدراجة لا ينتبه لحركات رجليه ، ولا يشعر بدقائقها ، كأن التصور كما قال (هنري برغسون) مسدود بالعمل ، فلا احساس في حالة التوازن التام ، بل الشعور ضوال الحركة والتبدل ،وهو لا يظهر إلا عند انقطاع المؤالفة.

وثانية خواص الشعور تمثيله العناصر الخارجية. فالنفس تجمع الاحساسات وتصهرها وتبدلها ، وتكون منها معاني الأشياء ، فكأن إدراك العالم الخارجي ومعرفته شبيهان بتمثيل الجسد للمواد الغذائية .

وكذلك الحركات والأفعال المنعكسة والغرائز والنزعات . فهي أشبه شيء بأعمال تعكس بها النفس آثار المحيط الخارجي. وسنرى في المباحث الآتية كيف تقوم النفس بالاصطفاء في الاحساس، والادراك، والمشاهدة، والتفكير، والتقرير، وفقاً لقانون الاهتمام، وكيف ينظم الشعور هذه المواد المنتخبة وينسقها . ومما يقرب وجه الشبه بين الشعور والأجسام الحية خضوعه لقانون التطور والتكامل ، حتى لقد قال (ري): « يتطور الشعور وينمو بتأثير الاحتياجات العملية ، وهو ذو علاقة تامة بتطور صور الحياة » .

وقد سمى العلماء هذه الطريقة بالسيكولوجيا الحيوية .

وهي تبحث في تكييف الشعور وتبدله وفقاً لشرائط الحياة ، وبحسب الحاجات العملية، والمنفعة ،والاهتمام.

علم النفس الفيزيائي : — قدمنا أن الاحساس ظاهرة نفسية ، وقلنا أنه واسطة للاطلاع على العالم الخارجي ، وقد فرقنا بين الاحساس الذي يتناوله علم النفس وبين الاحساسات التي يبحث فيها علماء الطبيعة . فالاحساس من الوجهة النفسية أول المعرفة ، اليه تنحل كل أفاعيلنا العقلية ، ومعارفنا المجردة ، وهو ناشيء عن المؤثرات الخـــارجية . فلولا المرئيات لما حصلت الرؤية،ولولا المسموعات لما حدث السمع ،وهذه المرئيات والمسموعات ندرسها في علم الفيزياء . فنبحث في ظواهر الضوء والصوت مثلاً ، ونتحرى قوانينها .

فهنالك اذن عوامل خارجية باعثة على حدوث الاحساس يمكن دراستها وتحقيقها، مع بيان العلاقات التي بينهـا وبين الظواهر النفسية. تلك هي الغاية التي من أجلها أسس (فيشنر) علم النفس الفيزيائي . وهو علم يوصل به إلى معرفة نسبة الاحساس إلى المؤثر. ونحن سنوضح هذه الطريقة وننتقدها فيما بعد. وما أوردنا ذكرها هنا الا لنبين علاقة الشعور بالعالم الخارجي.

ونرجع الآن إلى ما قدمناه فنقول : ان الظواهر النفسية متصلة بالجسد . وقـد بينا مطمع بعض العلماء عند نسبتهم الظواهر النفسية إلى الظواهر الفيسيولوجية، وفندنا طريقتهم رغبة في المحافظة على استقلال علم النفس . ثم ذكرنا علاقة النفس بالعالم الخارجي ، وأوردنا رأي علماء البيولوجيا ، وطريقتهم التي يسيرون عليها في دراسة تكيف الشعور ، وشروط تبدله وفقاً لشرائط الحياة . ولولا أن هناك عاملاً خارجياً آخر أكثر خطورة من العوامل التي ذكرها علماء البيولوجيا لوقفنا عند آرائهم ، واضطررنا إلى دراسة الظواهر النفسية لا من جهة علاقاتها بالجسد فقط ، بل من وجهة انسجامها في عالم أوسع وأتم وأكمل ، هذا مع المحافظة على طريقتها الخاصة التي سنبينها فيما بعد . ولكن الانسان كما نعلم لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في وسط اجتماعي. ولهذه البيئة الاجتماعية تأثير عظيم في حياته النفسية. نعم ان الحياة النفسية متعلقة بالحياة العضوية، إلا ان تعلقها بالحياة الاجتماعية أشد وأقوى، أضف إلى ذلك ان ارتكاز الحياة النفسية على الأسس الحيوية وحدها يجعل التفكير خاضعاً للعمل ، ويمنع من الاتصال بالغايات المجـردة السامية. ان هناك تفكيراً خالياً من الغرض ، مجرداً من المنفعة ، لا توصلنا اليه تلك الأسس الحيوية التي يبنون عليها أفاعيل النفس . ولا نتصل بهذه الغايات المجردة الا إذا خرجنا من نفوسنا ، وممـا تنطوي عليه انانيتنا ، ونظرنا إلى الناس الذين يشاطروننا الحياة، ويغترفون ماءها من الحوض المشترك الذي نغترف منه . تلك هي الهيئة الاجتماعية التي ينبغي لنا البحث عن تأثيرها في الحياة النفسية . قال دور كهايم : « هناك قسم من وجودنا ليس متعلقاً مباشرة بالعامل العضوي ، وهو كل ما يمثل الهيئة الاجتماعية في نفوسنا » . ولذلك فنحن قائلون في علائق الحيـاة النفسية بالحياة الاجتماعية .

المصادر

1 - Titchener, Manuel, 1-19.
2 - Wallon, Le problème biologique de la conscience (un Traité de Dumas).
3 - Hannequin, Introduction à la psychologie, ch II.
4 - Dumas, Traité de psychologie : articles de Rabaud, Lapicque, Langlois.
5 - Piéron, Le cerveau et la pensée.
6 - Ebbinghaus, Précis 53 - 63.
7 - Höffding, Psychologie, ch II.
8 - Godfernaux, Le parall. psycho-physique et ses conséquences (in Rev. philosophique, 1904).
9 - Le Dantec, science et Conscience.
10 - Maudsley, Physiologie de l'esprit
11 - Bergson, L'énergie spirituelle ch. VII.
12 - Bechterev, La psychologie objective.
13 - Piéron, La psychologie expérimentale.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ ما هي آراء (اغوست كونت) في علم النفس

٢ ـ ما معنى رد الفعل والسلوك في السيكولوجيا التجريبية لبيرون ؟

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ ـ هل يمكننا دراسة الحياة النفسية دون الالتفات إلى الجسد

٢ ـ ما هي قيمة المعطيات النفسية التي يمكن استنباطها من تشريح الجملة العصبية ومعرفة وظائفها

٣ ـ علاقة السيكولوجيا بالفيسيولوجيا ، ما هي منفعة كل منها للأخرى

الفصل الثالث

علم النفس وعلم الاجتماع

أشرنا في الفصل السابق إلى اختلاف علم النفس عن علم الفيسيولوجيا وقلنا: إن ارجاع الظواهر النفسية إلى الظواهر الفيسيولوجية أمر غير مرغوب فيه . وتساءلنا هل يمكن تحديد علاقة النفس بالجسد ؟ ولم نقطع برأي في ذلك إلا من وجهة الطريقة التي ينبغي لنا سلوكها في علم النفس. ثم قلنا في آخر الفصل السابق: ان النفس متصلة بالعالم الخارجي فأوجزنا في بيان علاقتها به ، لأننا سنعود إلى هذا البحث غير مرة ، ونحن ذاكرون الآن علاقة الحياة النفسية بالحياة الاجتماعية .

١ — تمهيد عام

يعيش الانسان في بيئة اجتماعية تحيط به آثارها من كل جانب ، لأنه حيوان اجتماعي [1] لم يعش منفرداً في وقت من الأوقات ، بل كان ولا يزال محتاجاً إلى الألفة والانس بغيره .

يولد الانسان ضعيفاً عاجزاً فتزوده الهيئة الاجتماعية بوسائل حفظ البقاء . فهو إذن مدين لها ببقائه كما هو مدين للطبيعة بوجوده ، ألم تجده الهيئة الاجتماعية ضعيفاً فقوته ، ومعدماً فأغنته ؟ ان استقلال الانسان عن الهيئة الاجتماعية مسألة نظرية لا أساس لها في الواقع ،حتى ان (روبنصون كروزي) في جزيرته لم يقطع جميع صلاته بالحياة الاجتماعية ، بل كانت الهيئة الاجتماعية موجودة معه في عزلته ، وكذلك حي بن يقظان ، فإن ابن طفيل لم يوفق لتجريده من آثار المجتمع تجريداً تاماً . وفي الحق اينما يذهب الانسان يجد الهيئة الاجتماعية في طريقه . فإن لم يلقها بالفعل أحدقت بـــه بالوارثة أو بالتصور ،

---

(١) يرجع القول بذلك إلى آرسطو .

ولذلك كان بحث علم النفس في الانسان المنفرد مسألة مجردة غير مطابقة للحقيقة ؛ لأنها تعرض عن النظر في علاقة الفرد بغيره ، وعن البحث في تأثير الاجتماع فيه ، فتجرده من اللواحق الحسية والشروط الاجتماعية المشخصة ، وتجعله موجوداً خيالياً . ولو كان علم النفس علماً عقلياً محضاً لصح تجرده عن الشرائط الحسية التجزيبية ؛ إلا أنه علم تجريبي مستند إلى الواقع . ولذلك كان لا بـــد له من البحث في تأثير الحياة الاجتماعية في نفوس الافراد .

والحياة الاجتماعية ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأفراد وآثارهم وإنما هي فضلاً عن ذلك موجود معنوي مؤلف من الأفكار والآراء ، والاعتقادات، والعواطف المشتركة ؛ فهي إذن مجموع ظواهر نفسية إلا أنها مشتركة بين الافراد ، يعيش الانسان في وسطها فيستنشق ريحها ، ويتغذى بها كما يتغذى جسده بالوسط المادي ـ فلا حياة للنفس الفردية إلا داخل هذه البيئة المعنوية ، كما أنه لا حياة للجسد إلا داخل البيئة الطبيعية .

ولو كانت هذه البيئة المعنوية خارجية بالنسبة إلى الفرد لأعرضنا عن البحث فيها الآن ، الا انها تحدق به من الخارج وتملأ نفسه من الداخل ، حتى لقد قيل ان في كل فرد منا موجودين : أحدهما اجتماعي يأتينا بطريق البيئة ، والآخر فردي يرجع إلى عناصر حياتنا الذاتية . ففي كل واحد منا أثر اجتماعي ، ولا معنى لوجود الفرد إلا إذا نسب إلى الجماعة ، كما انه لا معنى لجهاز التنفس إلا إذا نسب إلى الهواء الخارجي . وعلى ذلك فإن علاقة الفرد بالجماعة ليست علاقة جوار وانما هي علاقة تداخل[1]ونحن وان كنا لا نشعر في الحالة الطبيعية بتأثير البيئة الاجتماعية في نفوسنا، ولا بتأثير ضغط الهواء في أجسامنا . فإنه لا بد لنا من الشعور بذلك في بعض الاوقات . ومتى تم لنا هذا الشعور أدركنا أن هنالك موجوداً اجتماعياً أغنى من الموجود الفردي يستقي الأفراد من حوضه المشترك عناصر الحياة البشرية التي تنتقل من الأجداد إلى الأحفاد ويتم بها دوام الحضارة . ولله در (جان جاك روسو) حيث قال : لو حذفنا من الانسان كل ما اتصل إليه من آثار البيئة الاجتماعية لرجع إلى صف الحيوان .

ولنذكر الآن بعض هذه الآثار الاجتماعية :

---

(١) جورج دوماس ، المطول في علم النفس مج ـ ٢ ، ص ـ ٧٦٦ .

٢ – تأثير الهيئة الاجتماعية في حياة الافراد

تأثير التربية : – قلنا إن الانسان يولد ضعيفاً عاجزاً فتهيء له الهيئة الأجتماعية بطريق التربية أسباب حفظ بقائه ونموه . إذا كان في كل فرد منا موجودان أحدهما شخصي والآخر اجتماعي ، فان هذا الموجود الاجتماعي لا يمكن أن يجيء الينا إلا بطريق التربية . فالتربية وسيلة لأعداد الطفل للحياة. وهي طريقة اجتماعية بالذات، بها يبلغ الطفل أشده، ومنها تتألف شخصيته ، وغايتها تكوين إنسان اجتماعي قادر على مؤالفة البيئة . وهي اتباع وابداع معاً ، لأنها تنشىء الطفل على أساس الوراثة والاستعداد الطبيعي ، كما أنها تخلق فيه كائناً جديداً[1] لا تولده طبيعته الفردية. ولولا الحياة الاجتماعية لأكتفى الانسان بالاحساس والغريزة ، الا ان الحياة الاجتماعية تقتضي ما لا تقتضيه الحياة الفردية . وكلما تطورت هذه الحياة واختلفت عناصرها،استلزمت صفات جديده لا يتم للأفراد اكتسابها إلا بالتربية .

فانت ترى أن التربية تلقائية كانت أو ارادية لا بد من أن تنقل الى الاطفال انماط الحس والتفكير والفعل التي تقتضيها الحياة الاجتماعية . وكل تربية لا تحقق هذه الشروط فهي تربية ناقصة .

ما هي الوسائل التي تستخدمها التربية لاعداد الطفل الحياة ؟ . التربية جسمية كانت، أو عقلية ، أو أخلاقية ، تستخدم طرائق كثيرة متناسبة مع شروط الحياة الاجتماعية . ولما كانت اللغة وسيلة لانتقال الافكار من شخص إلى آخر كان لها في طرق التربية تأثير عظيم . قال (دولا كروا) : اللغة ظاهرة اجتماعية ترتسم على نفس كل فرد . فكل كلمة تدل على معنى ، وكل لغة معجم فكري يشتمل على مقولات العقل وتصنيف الأشياء . كأن لكل لغة مذهباً في الوجود والعالم ، وطريقة تقتضيها البيئة الاجتماعية . فالطفل يكتسب أفكار البيئة بطريق اللغة التي يتعلمها،فتتحد الالفاظ عنده بالمعاني ويتقيد تفكيره بها ، حتى لقد قيل إن نمط التفكير يختلف باختلاف اللغات .

---

(١) دور كهايم ، التربية والاجتماع Education et Sociologie ، ص ـ .

وما ذاك إلا لأن الالفاظ ظروف المعاني،ولأن المعاني تتبدل بتبدل الالفاظ، كما يتغير شكل السائل بتغير شكل الوعاء .

تأثير الحياة الاجتماعية في العقل : – سنتكلم في الفصول الآتية على تأثير الحيـاة الاجتماعية في كل فعل من أفاعيلنا النفسية كالذاكرة ، والانتباه ، والادراك ، والحكم ، والاستدلال والاختراع، فلنقتصر هنا على القول أن الانسان لا يستطيع أن يتجرد عن تأثير البيئة الاجتماعية، لأن هناك تصورات عامة، وآراء مشتركة بين الناس، تؤثر في تفكيره فلا يفرق بين الخير والشر، أو بين المستحب والمكروه، أو بين الجميل والقبيح،أو بين الممكن والمحال، إلا في اطار الحياة الاجتماعية، وقد قيل ان هذه المعاني تختلف باختلاف الجماعات والاجيال والتربية، فليس الخير في نظر الرجل الابتدائي كالخير في نظر المتمدن ، وليس الممكن في نظر الطفل كالممكن في نظر الراشد ، ولطالما بدلت التربية مفـاهيم الجمال ، والخير ، والحقيقة ، فصار الرجل اذا اختلفت تربيته يتصور الحياة والعمل على طريقـة مخالفة جداً لطريقة أخيه . وسوف نذكر في المنطق تأثير الهيئـة الاجتماعية في التصور والحكم ، والقياس ، وعملها في تولد الفكر العلمي لقد درس (لفي برول) عقلية الأمم الابتدائية ،فوجد مفاهيمها مختلفة عن مفاهيم العقل المتمدن، فلولا الحياة الاجتماعية لكان لنا منطق غير هذا . ولعلنا إذ ذاك لا نحتاج إلى المنطق أبداً .

تأثير الحياة الاجتماعية في الافعال : – ان صور افعالنا تختلف وتتبدل بتبدل الحياة الاجتماعية ، حتى لقد أثبت(موس)و(لفي برول) ان الانسان الابتدائي محصور فيالبيئة الإجتماعية، وأن بوادر هيجانه وأفعاله مختلفة عن بوادر الانسان المتمدن، ذلك لأن البيئة الاجتماعية تضيق عليه الخناق وتقيده باعتبارات الدين والاخلاق والآداب والازياء، وهذا جار في كل عصر. إلا أن الانسان الابتدائي لما كان اضعف شخصية من المتمدن كان تضييق البيئة عليه أظهر وأقوى، وكانت أفعاله أقل تعلقاً به . ينتج من ذلـك أن أفعالنا متعلقة بالاوضاع الاجتماعية المحيطة بنا وأن، لكل زمان أنماطاً من الفعل وضروبـاً من السلوك متناسبة مع شروط حياته .

تأثير الحياة الاجتماعية في العواطف – ان للحياة الاجتماعية تـأثيراً في العواطف، وإذا كان الانسان الحديث لا يشعر بالعواطف التي كان يشعر بها الانسان

القديم فمردّ ذلك إلى ان العواطف تتبدل بتبدل الزمان . فلا العواطف الوطنية ، ولا العواطف المنزلية أو الخلقية ، بمستقرة على حال واحدة ، وكذلك صورة الحب والذوق وشروط الصداقة وعاطفة الشرف . فهي في تبدل دائم .

٣ ـ تعليل هذا التأثير

لا يكتفي العالم بملاحظة الظواهر بل يريد تعليلها ، ولما كان الايضاح العلمي يقوم على ربط الظواهر بعضها ببعض كان هم علماء النفس في ايضاح هذه الآثار الاجتماعية وربطها بمبادىء بسيطة وعلائق عامة . وهم في ذلك على مذهبين ، فمنهم من يقول إن الأمور الاجتماعية تنحل إلى عناصر نفسية ، و انه يمكن تعليل كل ظاهرة اجتماعية بانتقال الأثر النفسي من شخص إلى آخر بالتقليد والايحاء ، وان قوانين الحياة النفسية الفردية كافية لايضاح الامور الاجتماعية ، وتسمى هـــذه النظرية بالنظرية النفسية Psychologisme ـ ومنهم من يقول ان هناك حياة اجتماعية ذات صفات خاصة ، وان الاحوال الاجتماعية لا تنحل إلى عناصر نفسية فردية ، بل تخضع لنواميس جديد لاتوضحها قوانين السيكولوجيا الفردية ، وهي تؤثر في حياة الافراد كما تؤثر الطبيعة في الجسد ، وعلى ذلك فان السيكولوجيا تابعة لعلم الاجتماع ، لأنه لا يمكن ايضاح حقيقة الفرد إلا إذا نسب إلى تأثير الحياة الاجتماعية فيه ، وتسمى هذه النظرية بالنظرية الاجتماعية Sociologisme .

ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين :

أ ـ المذهب النفسي

هو مذهب الفيلسوف « تارد ـ Gabriel Tard » الذي زعم أن التقليد ظاهرة كلية تشمل جميع الكائنات ، فالأحوال النفسية تنتقل من شخص إلى آخر بالتقليد ، كما ينتقل الضوء أو الصوت من وسط إلى آخر بالاهتزاز . الفرد يقلد قبل كل شيء نفسه ، كـــما في العادة والذاكرة ، ثم يقلد غيره ، والنائم يقلد المنوم ، والصغير يقلد الكبير ، والفقير يقلد الغني ، والضعيف يقلد القوي ، والأحفاد يقلدون الأجداد ، وتقليد النائم للمنوم أولى الظواهر الاجتماعية البسيطة ، أو هو كما قيل نقطة الاتصال بين علم النفس وعلم الاجتماع ، أما

تقليد الأحفاد للاجداد فهو ظاهرة مركبة لا تنحل إلى الغريزة بل يدخل فيها كثير من العناصر الذهنية ،ومن هذا التقليد بين الأجيال تتولد العادات الاجتماعية ،لانها ميراث الماضي ، ومن تقليد الناس بعضهم لبعض في الحاضر تتولد الأزياء وينتشر الاختراع ، ولولا التقليد لما صارت هذه الأشياء اجتماعية . وللتقليد قانونان ذكرهما (تارد) :

القانون الأول : ان تقليد الباطن متقدم على تقليد الظاهر . أي اننا نبدأ بتقليد الناس في أفكارهم وعواطفهم قبل تقليدنا اياهم في ازيائهم وأعمالهم ، ومعنى ذلك أيضاً أن تقليد الأفكار يسبق تقليد الألفاظ والآثار ،وان تقليد المقاصد والغايات متقدم على تقليد الوسائل المؤدية اليها .

إذا دققنا في هذا القانون وجدناه لا ينطبق على جميع الأحــوال . اذ كثيراً ما يقلد الانسان ظاهر الحياة قبل أن يقلد باطنها . وهناك أمثلة كثيرة تدل على انتقال التقليد من الظاهر إلى الباطن حيناً ومن الباطن إلى الظاهر حيناً آخر .

القانون الثاني : ــ ان التقليد يتجه من الوطيء إلى العالي . فالصغير يقــلد الكبير ، والوضيع يقلد الرفيع ، والطفل يقلد معلمه ، والرعية تقلد حكامها ، والأحفاد يقلدون الأجداد . والامم المغلوبة تقلد الأمم الغالبة ، والأرياف تقلد المدن .

فالظواهر الاجتماعية اذن ظواهر نفسية تنتشر بين الافراد بالتقليد فلا وجود في الحياة الاجتماعية لحادثة لا أساس لها في الأفراد بل الكل مؤلف من الأجزاء . وما يصح بالنسبة إلى الفرد يصح بالنسبة إلى غيره ، وليس علم الاجتماع سوى باب من أبواب علم النفس .

وهناك وسائل أخرى لانتقال الظواهر النفسية من شخص إلى آخر وهي :

١ ــ البرهان والاقناع ــ يمكنني نقل افكاري إلى شخص آخر أما بالبرهان وأما بالاقناع ، وفرقوا بين البرهان والاقناع بقولهم إن الأول مبني على الأدلة العقلية فقط ، أما الثاني فمبني على العواطف . غاية البرهان ذيوع الحقيقة ذيوعاً مستقلاً عن الأشخاص ، أما غاية الاقناع فهي تسخير عقل المخاطب وتعجيزه ، وانقياد بضاعته حتى لا يقدر على الاعتراض ، لا لأن الأمر قد استبان له ووضح ،بل لأنه لم يبق عنده ما يعارض به على خصمه . فطريقة

البرهان هي طريقة العلم والتعلم ، أما طريقة الاقناع فهي منهج رؤساء الأحزاب والخطباء والرسل ، اولئك يعلمون الحقائق بالبراهين العقلية ، وهؤلاء ينشرون آراءهم السياسية والدينية بكل وسائل الاقناع .

٢ ـ الكشف ـ إذا تهيأت النفوس واستعدت لقبول الأفكار الجديدة كان انتقالها من شخص إلى آخر أسرع وأقوى ، حتى لقد يشبه الوحي الفاجيء والالهام ، ويسمى هذا الانتقال كشفاً ، ويكون عقلياً أو انفعالياً . ولنأت بأمثلة توضح بها هذين النوعين.

الكشف العقلي : أحسن مثال يدل على ذلك حكاية الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا وكشفه عن أغراض ارسطو في كتاب ما بعد الطبيعة .

قال الشيخ الرئيس .

« قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه ، حتى اعدت قراءته اربعين مرة ، وصار لي محفوظاً وانا مع ذلك لا افهمه ، ولا اعرف المقصود به ، وأيست من نفسي ، وقلت هذا الكتاب لا سبيل إلى فهمه وإذ أنا في يوم من الايام ، حضرت وقت العصر في الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة لي في هذا العلم ، فقال لي : اشتر هذا ، فانه رخيص ابيعك اياه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب « ابي نصر الفارابي » في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب انه كان لي محفوظاً على ظهر القلب ، وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى » [1].

وشبيه بذلك ايضاً كشف (مالبرانش) عن اغراض ديكارت في كتاب الانسان . فإنه لما قرأه انفتحت عليه أبوابه كأنه يعرفها ، وأصيب بخفقان في قلبه منعه من متابعة القراءة .

الكشف الانفعالي : أحسن مثال يدل على ذلك اسلام عمر بن الخطاب ، قال : كنت من اشد الناس على رسول الله (صلعم) ، فبينا انا يوماً في بعض طرق مكة ، اذ لقيني رجل من

---

(١) نقلا عن ابن ابي أصيبعه ، ابن خلكان .

قريش،فقال: اين تذهب يا ابن الخطاب،انت تزعم انك هكذا وقد دخل عليك هذا الامر في بيتك . قلت: وما ذاك ؟قال: اختك قد صبأت . فجئت حتى قرعت الباب،وكان القوم جلوساً يقرأون القرآن في صحيفة معهم ، فلما سمعوا صوتي تبادروا ، واختفوا ، وتركوا، أو نسوا الصحيفة من أيديهم،فقامت المرأة ففتحت لي،فقلت: يا عدوة نفسها،قد بلغني انك صبوت ، فأرفع شيئاً في يدي فأضربها فسال الدم ، فلما رأت المرأة الدم بكت ،ثم قالت: يا ابن الخطاب ما كنت فاعلاً فافعل ، فقد اسلمت . فدخلت وانا مغضب ، فجلست على السرير ، فنظرت فإذا بكتاب في ناحية البيت، فقلت: ماهذا الكتاب أعطينيه ، فقالت: لا اعطيكه،لست من اهله، فلم ازل بها حتى اعطتنيه ، فإذا فيه «بسم الله الرحمن الرحيم» ، فلما مررت بالرحمن الرحيم ذعرت ، ورميت بالصحيفة من يدي ، ثم رجعت إلى نفسي ، فإذا فيها « سبح لله ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » قال : فكلما مررت باسم من اسماء الله عز وجل ذعرت ، ثم ترجع إلي نفسي حتى بلغت « آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ، حتى بلغت إلى قوله « ان كنتم مؤمنين » فقلت : « أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله »[١].

وسبب هذا الكشف ان العوامل اللاشعورية في حياة النفس الشاعرة الشأن الأول ، وهي بواعث خفية غامضة تدفع الانسان إلى الحركة من غير أن يفقه شيئاً من أسباب ظهورها .

٣ ـ الايحاء : ـ ومن الظواهر التي تدل على انتقال الحالات النفسية من شخص إلى آخر ظاهرة الايحاء، وهي اشبه شيء بظاهرة التقليد، إلا أنها مع ذلك مختلفة عنها ، لأن المقلد قد يقلد بإرادته من غير أن يكون الشخص الذي يقلده علم به ، أما الايحاء فيكون دائماً بإرادة الفاعل ، ولا يكون للمنفعل علم أو رغبة في انتقال تلك الأحوال اليه . وقد عرفوه بقولهم انـــه ضغط أدبي يضيق به الفاعل الخناق على نفس المنفعل ليكرهها على اعتناق بعض الحالات[٢] ، وأحسن مثال يدل على الضغط الأدبي حالة الايحاء المغنطيسي،

---

(١) رفيق العظم ، أشهر مشاهير الاسلام ، مج ١ ، جزء ٢ ، ص – ١٠٨ . ابن الاثير ، الكامل جزء ٢ ، ص – ٣١ .

(٢) الفرد بينة ، قابلية الايحاء ، مقال نشر في المجلة النفسية ١٩٦٩ . وراجع (دوماس) المطول ، مج – ٢ ص – ٧٤٤ .

فالمنوم يحدث في نفس النائم جميع الحالات التي يريدها ، حتى لقــد يؤثر في إحساسه وإدراكه ، فيخيل للنائم نومــاً مغنطيسياً أن كل ما يقوله المنوم حق ، فيتوهم الموجود معدوماً ، والمعدوم موجوداً ، وتتوقف فيه ملكة الانتقاد والاعتراض. وهذه القدرة على الايحاء لا يتصف بها كل انسان ، بل هي خاصة سحرية تبعث على اكتساب السلطان ، ألا ترى أن الناس لا يصغون في المجالس إلى كل متكلم ، وانهم لا يصيخون بسمعهم ، إلا للذي له سلطان مبين ، فلا يسير دفة الكلام إلا من له قدرة على تلقين سامعيه ، وليس عمل قوة الذكاء وسعة الاطلاع كافياً ، بل قد يكون الانسان عالماً ذكياً من غير أن يكسبه ذلـك سلطاناً مبيناً . وهذا السلطان لا يكون للانسان إلا إذا كان قوي الارادة ، حاد النظر ، ظاهر الصوت ، حسن الاشارة ، غير منقوص البيان . وكلما كان اختيار الألفاظ أشرف وأكرم ، كان السلطان في الدلالة أبين وأنور . ومتى كان المتكلم ثابت الجنان رابط الجأش كان تأثيره في السامعين أشد وأقوى. وربما كان للمعرفة بساعات القول ، واعتدال الشمائل ، ونقاوة المهجة ، وطول الصمت ، وتقدم السن ، وجمال الصورة تأثير أيضاً ، ولكن قـد تؤدي هذه الصفات الأخيرة إلى الزهد في كلام الخطيب ، إذا كان كلامه بعيداً عن الصواب قليل البلاغة .

قال سهل بن هرون : [١]

« لو أن رجلين خطبا أو تحدثا أو احتجا أو وصفا ، وكان أحدهما جميلاً جليلاً بهياً ذا لباس نبيلاً ، وذا حسب شريفاً ، وكان الآخر قليلاً قميئاً ، وباذ الهيئة دميماً ، وخامـل الذكر مجهولاً ، ثم كان كلامهما في مقدار واحد من البلاغة ، وفي وزن واحد من الصواب ، لتصدع عنهما الجمع . وعامتهم تقضي للقليل الدميم على النبيل الجسيم ، وللباذ الهيئة على ذي الهيئة ، ولشغلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه ، ولصار التعجب منه سبباً للعجب به ، ولكان الاكثار في شأنه علة للاكثار في مدحه ، لأن النفوس كانت له أحقر ، ومنه أيئس ، ومن حسده أبعد » .

وكلما ازداد عدد الملقنين صار تأثيرهم في سامعيهم أقوى ، فــاذا تضاعفت العيون الشاخصة اليك كانت ابعد في الاصابة منك .

---

(١) الجاحظ ، البيان والتبيين جزء - ١ ، ص - ٧٦ .

لصاحب السلطان في نفسه ولهجته ونبرات صوته و كبريائه ارادة قوية ، وعاطفة غلابة وإيمان شديد ، وخيال واسع . ومعظم الناس لا يركنون إلا إلى الخيـال ، لأن نفوسهم الضعيفة مقيدة بسلاسل الأوهام .

ولسنا الآن بصدد تحليل السلطة إلى عناصرها النفسية ، فلنقتصر اذن على القول انها نسبية لا تتعلق بالملقن وحده بل تتبع حالة المتلقن. ولطالما لقن الانسان نفسه ، وكان خضوعه لتلقين نفسه أقوى من خضوعه لتلقين غيره . ولربما اختلف التلقين باختلاف السن ايضاً ، فاذا الكبار كانوا أقوى تلقيناً من الصغار . كان الصغار اقوى منهم تلقناً ولربما اختلف ذلك أيضاً بالنسبة إلى الرجل والمرأة ، فتنال أوهام النساء من الرجال ما لا تناله اوهام الرجال من النساء. ومن نشأ على الطاعة العمياء كان إلى التلقن أقرب. فالجهل والشباب والخجل والضعف والركود الذهني ، كل ذلك يقوي قابلية التلقن. ولذلك كان أرباب الوظائف أقرب إلى التأثر بالتنويم المغناطيسي من النساء العصبيات ، لأنهم تعودوا الطاعة العمياء والنظام الميكانيكي.

فها أنت ترى أن الحالات النفسية لا تبقى محصورة في شخص واحد ، بل تنتقل من شخص إلى آخر . فإذا اشترك فيها جماعة من الناس صارت حالات اجتماعية . وقد ذكرنا بعض الأمثلة الدالة على هذا الانتقال ، ولولا ضيق المجال لاكثرنا منها ؛ إلا أننا نقتصر على هذا المقدار ، ونستنتج مما تقدم أن (تارد) يلحق علم الاجتماع بعلم النفس ، لأنه يجد لكل ظاهرة اجتماعية علة نفسية فردية ، ويبين لنا كيف تنتقل هذه الأحوال الفردية من شخص إلى آخر بالاقناع والكشف والتقليد والايحاء والتلقين وغير ذلك. فما من أمر اجتماعي الا أمكن تعليله بقوانين الحياة النفسية ، ولذلك كانت طريقة علم النفس خير مـا يسلكه الاجتماعيون في مباحثهم ، وهي طريقة الملاحظة الداخلية التي يتوصل بهـا إلى الحقائق الاجتماعية ، ولما كانت هذه الحقائق أموراً ذهنية مشتركة جـارية في نفوسنا أو نفوس الناس ، كانت النفس خير مرآة نشاهد فيها ظواهر الاجتماع .

ب ـ المذهب الاجتماعي [١]

رأيت أن المذهب النفسي يعلل الظواهر الاجتماعية بالظواهر النفسية ، ويرى أن انتقال

---

(١) رئيس المذهب الاجتماعي الفرنسي هو دور كهايم Durkheim

الأحوال النفسية من شخص إلى آخـــر كاف لاشتراك لفيف من الناس في صفة واحدة . وقد بحثنا في كيفية انتقال الظواهر النفسية وتنوعها ، وظهر لنا أثناء البحث ان هناك ناحية جديدة لا بد للباحث النفسي من الرجوع اليها .

شكل - ١٠ -

اميل دور كهايم
Emile Durkheim
[١٨٥٨ — ١٩١٧]

كان ايمانه يسبغ على فكره حماسة قوية ، وعلى كلامه سلطاناً عظيماً ، كان يخيـــل إلى سامعيه انه يخاطبهم بلغة الوحي، وكان نحوله كنحول الزهاد ، فاذا نظر اليك بعينيه المتقدتين ايمـــاناً خلته نبياً من أنبياء الديانات الجديدة .

ولكن هل يؤدي البحث في هذه الناحية الى الاحاطـــة بجميع ظواهر النفس . الا يبقى هناك عناصر اجتماعية مكتسبة لا يظهرها التحليل النفسي ؟ ذلك ما صار اليه الاجتماعيون . فقد اثبتوا موجوداً اجتماعياً أعلى من الموجود الفردي ، وزعموا ان هذا الموجود الاجتماعي يتألف من اتحاد الافراد ، لا من تراكمهم بعضهم فوق بعض . ونريد الآن ان نبحث في هذه الموجود الاجتماعي ، هل له جوهر مستقل ، وعقل مشترك اعلى من عقول الأفراد ، وحياة نفسية أغنى من حياتهم .

قال جوستاف لوبون :

« ففي بعض الظروف يتولد في الجمع من الناس صفات تخالف كثيراً صفات الافراد المؤلف هو منها،حيث تختفي الذات الشاعرة،وتتوجه مشاعر جميع الافراد نحو صوب واحد

فتتولد من ذلك روح عامة وقتية بالضرورة ، إلا انها ذات صفات مميزة واضحة تمام الوضوح . وحينئذ يصير ذلك الجمع لفيفاً مخصوصاً لم اجد لتسميته كلمة اليق من لفظ الجماعة المنظمة أو الجماعة النفسية ، فكأن ذلك اللفيف ذات واحدة ، وبذلك يصير خاضعاً لقانون الوحدة الفكرية الذي تخضع الجماعات لحكمه » [١] .

تمتاز الجماعة بالروح العامة التي تتولد فيها من اتحاد الأفراد واتجاههم نحو غاية واحدة ، وهذه الروح العامة تؤثر في نمط الشعور والتفكير والعمل الفردي .

« أهم ما تمتاز به الجماعة اتصافها بروح عامة تجعل جميع أفرادها يشعرون ويفكرون ويعملون بكيفية تخالف تمام المخالفة الكيفية التي يشعر ويفكر ويعمل بها كل واحد منهم على انفراده . وذلك كيفما كان أولئك الأفراد ، وكيفما تباينوا واتفقوا في أحوال معيشتهم ، وفي أعمالهم اليومية ، وفي أخلاقهم ومداركهم . وعلة ذلك مجرد انضمامهم إلى بعضهم وصيرورتهم جماعة واحدة . ومن الأفكار والمشاعر مالا يتولد أو يتحول ، فيخرج من عالم القوة إلى عالم الفعل إلا عند الفرد في الجماعة . فالجماعة ذات متألفة من عناصر مختلفة ، اتصل بعضها ببعض إلى أجل ، كخليات الجسم الحي التي ولدت باتصالها ذاتا اخرى لها صفات غير صفات كل خلية منها . الا ترى انك إذا جمعت جوهرين مثل القواعد والأحماض تولد من اجتماعها جسم جديد ذو خواص تخالف تماماً خواص كل واحد من الجوهرين؟ » [٢] وكلما ولدت العناصر باتحادها ظواهر جديدة ، كانت هذه الظواهر موجودة في الكل المؤلف من تلك العناصر ، لا في العناصر على انفرادها . وقد اطلق (دور كهايم) هذا المبدأ على الجماعات فقال [٣] : إذا ولد الاجتماع ظواهر جديدة تخالف ما يجري في مشاعر الأفراد ارتكزت هذه الظواهر الجديدة على الاجتماع نفسه ، لا على الأفراد المؤلف هو منهم . فالظواهر الاجتماعية لا تخالف الظواهر النفسية بالكيفية فحسب ، بل تخالفها بالأساس الذي ترتكز عليه ، والجمع من الناس موجود خاص له روحه العامة ، وصفاته المميزة ، وعاداته ، وتقاليده . وقد سمى علماء الاجتماع هذه الروح العامة بالشعور الجماعي (Conscience collective)

---

(١) جوستاف لوبون ، روح الاجتماع ، تعريب احمد فتحي زغلول ، الطبعة الثانية ، ص ـ ٢٤

(٢) جوستاف لوبون ، روح الاجتماع ، ص ـ ٨٧

(٣) دوركهايم ، قواعد الطريقة الاجتماعية Régles de la méthode sociologique ص: ١٠٥-١٦

وهو أغنى من الشعور الفردي، ولما كان هذا الشعور الفردي مغموساً في البيئة الاجتماعية كان البحث فيه على الطريقة الاجتماعية أتم وأبين ، وهذا يدعونا إلى اظهار الاثر الاجتماعي في كل حالة نفسية مركبة .

فها أنت ترى أن الجماعة مؤلفة من الافراد ، ويتشابه الأفراد في كثير من العناصر الشعورية واللاشعورية . ولكن ما هي أسباب تولد هذه الصفات الخاصة بالجماعات .

لقد جمع ، (جوستاف لو بون) بعض هذه الأسباب . فقال :

السبب الأول أن الفرد يكتسب من وجوده مع الجماعة قوة جديدة تشجعه على الاسترسال في ميوله ، لأن الجماعة لا تسأل عن أفعالها ، حتى لقد قال المثل اللاتيني « الشيوخ رجال صالحون ، أما مجلس الشيوخ فهو بهيمة رديئة » .

والسبب الثاني هو العدوى النفسية وهي نوع من التأثير المغنطيسي،فكل عمل يصدر عن الجماعة فهو معد مما فيه ، حتى لقد يدفع الفرد إلى التضحية بمصلحته الخاصة فيسبيل المصلحة العامة ، وهذه قابلية فردية يزيد سحر الجماعة في قوتها .

والسبب الثالث قابلية التأثر، فلا يلبث الفرد أن يصير في حالة خاصة تقربه كثيراً من حالة الشخص النائم نوماً مغنطيسياً بين يدي المنوم، وذلك بتأثير السيالات التي تصل اليه من الجماعة .

كل ذلك يدلنا على أن الفرد يكتسب من البيئة الاجتماعية صفات جديدة تخلقه بأخلاق جديدة ، وتجعله موجوداً جديداً بتأثير الروح العامة التي تنتقل اليه .

ولسنا نتصور هذه الروح العامة على طريقة بعض الفلاسفة مفارقة للأرواح الفردية،بل نعتقدانها مجموع تصورات،وأحكام،وعقائد،وعواطف مشتركة،وهيموجودةخارج الأفراد وقبلهم ، فلا تزول بزوالهم ، بل تنتقل منهم إلى الأحفاد ، كما انتقلت اليهم من الأجداد . إن الاعتقادات الدينية ، والقواعد الخلقية ، ومقولات العقل ، كلها موجودة في الحوض الاجتماعي المشترك ، يغترفها الفرد بنفسه ،ويكيفها بحسب طبيعته الشخصية الا ترى أن الاعتقادات تختلف باختلاف الجماعات ، وأنه لا يمكن ايضاح بعض الاعتقادات والعواطف الا بأظهار الشروط الاجتماعية التي أحاطت بها ، لأن الفرد مغموس في البيئة

الاجتماعية ، وعواطفه العائلية ، والدينية ، والوطنية تابعة لصورة البيئة المحيطة بها ، حتى لقد زعم (دور كهايم) أن العقل واللغة والمنطق والعلم والفن والديانة قد تولدت من الهيئة الاجتماعية ، فليس علم الاجتماع كما زعم (تارد) علماً ملحقاً بعلم النفس ، ولكن علم النفس يجب أن يكون تابعاً لعلم الاجتماع .

ج - مناقشة هذين المذهبين

إن الغاية التي نتوخاها هنا من مناقشة هذين المذهبين هي بيان الطريقة التي ينبغي للباحث النفسي اتباعها ، وسنعود إلى مناقشتها من الوجهة الفلسفية في المنطق وعلم ما بعد الطبيعة .

فلنقل الآن في المذهب النفسي أن طريقته واضحة ، وقد عادت على علم النفس بنفع عظيم . ولولا أنه يركب في ايضاح الظواهر الاجتماعية مركباً صعباً ، لكانت طريقته خير ما يمكن سلوكه . لأنه يبين لنا كيف تؤثر النفس في النفس بالتقليد والتلقين والايحاء والاقناع والكشف ، ولكنه يقصر عن ايضاح جميع الظواهر النفسية . الا ترى أن هنالك حالات نفسية لا يمكن ايضاحها الا بتأثير الهيئة الاجتماعية في الافراد ؟ وقد ذكرنا أن الهيئة الاجتماعية موجود خاص له روحه العامة وشعوره الجماعي ، فهل يعدو الفرد أن يكون ذا حلية اجتماعية على اختلاف احواله النفسية ؟ وبين (تارد) و (دور كهايم) في ذلك اختلاف ؛ فقد قال تارد : الانسان موجود اجتماعي ملقح بالموجود الحيوي ، وقال دوركهايم : الانسان موجودان ، احدهما شخصي اساسه الجسد ، والآخر اجتماعي مكتسب .

ولما كانت طبيعة الشخص الفردية لا تدرك إلا بعد الاحاطة بالعناصر الاجتماعية الموجودة فيه ، كانت طريقة دور كهايم الاجتماعية أوفى بالقصد ، لأنها تبين لنا ما هي الأحوال النفسية التي أكسبنا إياها المجتمع ، فتضمها إلى العناصر الفردية ، وتؤلف منها صورة اجتماعية للانسان اتم من صورته الفردية .

على اننا نقيد الطريقة الاجتماعية بتنبيهين :

١ - لقد غالى (دور كهايم) في وصف تأثيرات الهيئة الاجتماعية ، حتى جعلها أم العقل والذكاء والارادة والدين والاخلاق والعلم والفن . فإن هذه الصفات الإنسانية المتولدة

من الاجتماع تنضم في نظره إلى الطبيعة الحيوية ، وتكون معها في شخص واحد موجودين مختلفين ، أحدهما اجتماعي ، والآخر فردي . وهذا لا يخلو من المبالغة لأنه يجرد الفرد المنفصل عن الهيئة الاجتماعية من كل عناصر الانسانية . ولولا الاستعداد الطبيعي الموجود في الأفراد ، لما ولدت الهيئة الاجتماعية كل هذه الآثار ، ولربما كان لأفاعيل الذهن المركبة ولأوضاع المجتمع نفسه أساس حيوي مرتكز على طبيعة الفرد واستعداده . فالتداخل بين الآثار الحيوية والآثار الاجتماعية تام، ولا يمكنك أن تعرف حقيقة الاجتماعي الا اذا نسبته الى الحيوي ، والعكس بالعكس .

ونقول أيضاً أن تأثير الهيئة الاجتماعية لا يبطل عمل الفرد ، فتارة يكون الفرد مضموراً في البيئة ، فتضيق الهيئة الاجتماعية عليه الخناق ، وتبعثه على التحلي عن غير ارادة ، بأخلاقها وعاداتها وعقائدها . وتارة يشعر الفرد بكيانه الشخصي ، فيناهض البيئة بارادته ، ولا يقبل ما يصل اليه من العادات والعقائد الا بعد اعمال الفكر والروية فيها ، فاما أن يردها واما أن يقبلها ، بالرجوع الى العقل والتجربة . وهناك شروط اجتماعية لظهور هذا الشعور وهذا الفكر الانتقادي ينتقل الفرد فيها من حالة الانفعال الى حالة الفعل ، فيصبح مالكا قياد نفسه لا تمر به حادثة اجتماعية الا فكر فيها ، وهذا يقتضي درجة عالية من التطور الاجتماعي .

وقصارى القول لا يمكن ايضاح حياة النفس الا اذا نسبت الى العامل الحيوي تارة والى العامل الاجتماعي أخرى ، فكما أن الظواهر النفسية لا تنحل الى العوامل الحيوية ، كذلك لا يمكن ايضاحها بالعوامل الاجتماعية وحدها .

وربما كان لهذا الشعور المنبثق داخل هذه الشرائط الاجتماعية ذات مفارقة ، إلا أننا لا نريد الآن أن نبحث فيها ، بل نكتفي بالاشارة إلى أن لظهور الشخصية الشاعرة واستقلالها عن الجماعة أثراً كبيراً في الحياة ، ولولا شعور الانسان باستقلاله ، وبمقاومته للبيئة الاجتماعية ، وبظهور شخصيته لكان العامل الاجتماعي كافياً لإيضاح طبيعته النفسية ، إلا أن انبثاق الشعور ، واثبات الذات ، وتكون الشخصية ، واستقلالها عن العوامل الاجتماعية ، لا بل ومقاومتها لها ؛ كل ذلك يدل على أن هنالك عاملاً نفسياً مستقلاً ينبغي البحث فيه بطرائق خاصة وأساليب متنوعة . وسنأتي في الفصل التالي على مجمل الطرائق التي ينبغي سلوكها في دراسة هذا العامل النفسي .

المصادر

1 - G. Tarde : a) Etude de psychologie. b) Logique sociale. c) Lois de l'imitation. d) Les lois sociales. e) L'opinion et la foule.
2 - Durkheim : a) De la division du travail social. b) Les règles de la méthode sociologique. c) Le suicide. d) sociologie et philosophie.
3 - G. Dumas, Traité de psychologie t. 11, p. 765-810.
4 - Marcel Mauss, Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie (in. journal de psych. 15 déc. 1924).
5 - Lacombe, La thèse sociologique en psychologie (in. Revue métaphysique 1926).
6 - Essertier, Psychologie et sociologie.
7 - Ch. Blondel, Introduction à la psycho. collective (coll. A. Colin).
8 - R. Hubert, La psycho-sociologie et le problème de la conscience (in. Revue méta. 1922).
9 - Piaget; Logique génétique et sociologie (Ibid.).

راجع ايضاً :

١ — لوبون ، روح الاجتماع ، تعريب احمد فتحي زغلول .
٢ — الجاحظ ، البيان والتبيين .
٣ — رفيق العظم ، أشهر مشاهير الاسلام .
٤ — ابن سينا ، منطق المشرقيين .

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ — صف ما تشعر به من الاحوال النفسية عند الانتقال من بيئة اجتماعية الى أخرى.
٢ — صف ما تعانيه من الصعوبات عند ترجمة نص عربي إلى لغة أجنبية .
٣ — ناقش رأي دور كهايم في ثنائية الطبيعة الانسانية .

٣ - الإنشاء الفلسفي

١ - ما هو تأثير الاجتماع في الأفراد ؟

٢ - أوضح وناقش رأي (لفي برول) : كل ما لا ينحل من حياة النفس إلى امور فيسيولوجية فهو من طبيعة اجتماعية .

٣ - كيف يمكن اكتساب السلطان ؟

الفصل الرابع

طريقة علم النفس

اردنا من البحث في طريقة علم النفس أن نبين المناهج التي يسير عليها العلماء في مباحثهم لمعرفة قيمتها العلمية. فقد دلت مباحثنا السابقة على أن خير طريقة يمكن اتباعها في علم النفس هي الطريقة التجريبية . ولكن الطريقة التجريبية مؤلفة من الملاحظة والتجريب وتحقيق القوانين وامتحانها ، فهل يمكن انطباق ذلك كله على علم النفس ، وما هي قيمة القوانين النفسية ، وما هو أساسها ، لا بل ما هو نصيبها من اليقين؟ ذلك ما نريد بيانه في هذا الفصل.

١ - الملاحظة في علم النفس

السيكولوجيا علم تجريبي تبنى قوانينه على ملاحظة الظواهر النفسية ، إلا أن الظواهر النفسية ليست خارجية كسائر الظواهر الطبيعية ، وإنما هي داخلية نطلع عليها بالشعور.

وقد نطلع أيضاً على الظواهر النفسية التي يشعر بها غيرنا ، إلا أن هذا الاطلاع ليس مباشراً ، لأننا لا ندرك ما يجري في نفوس الآخرين إلا إذا استطعنا أن نفسر الإشارات والأمارات التي تظهر عليهم .

فاذا اعتمدنا على شعورنا في ادراك الظواهر النفسية ، كانت طريقة اطلاعنا ذاتيـــة ومباشرة ، وإذا عمدنا إلى تفسير بوادر الأفعال وظواهر الحركات وما يرافقها من الإشارات كانت ، طريقة اطلاعنا موضوعية وغير مباشرة . ولذلك انقسمت الملاحظة النفسيـــة إلى قسمين : (١) ملاحظة ذاتية داخلية ، (٢) وملاحظة موضوعية خارجية .

٢ - الملاحظة الداخلية أو الذاتية

الملاحظة الذاتية هي ملاحظة الإنسان نفسه ، وشعوره بأحواله الداخلية ، واطلاعه على

احساسه وادراكه وافكاره واراداته المنسجمة في تيار نفسه. فإما أن يلاحظ هذه الأحوال الداخلية بالشعور التلقائي ، واما ان يلاحظها بالشعور التأملي .

ب ــ الملاحظة التلقائية

الملاحظة التلقائية هي الملاحظة التي نطلع بها على الأشياء اطلاعاً طبيعياً بلا اكراه من الخارج ومن غير أن يكون في ذلك أثر للتأمل . فنشعر بما يجري في نفوسنا من الظواهر دفعة ، ولا نحتاج في هذا الشعور إلى تأمل أو انتباه إرادي .

ليست ملاحظة الظواهر النفسية شبيهة بملاحظة الظواهر الطبيعية ، لأن الرائي في ملاحظة العالم المادي يختلف عن المرئي ، والعارف غير المعروف ، اما في الملاحظة النفسية فإن الرائي لا يختلف عن المرئي ، ولا العارف عن المعروف. بل الشخص المشاهد والشيء المشاهد كلاهما عين الآخر. انا الحزين ، انا المفكر ، انا المريد ، انا وحدي أستطيع أن أدرك عواطفي ، وأفكاري ، ورغائبي إدراكاً مباشراً ، وأشعر بما يجري في نفسي بلا وسط ، وكيف يستطيع غيري أن يشعر بما أشعر به : ان معرفة الآخرين بأحوالي النفسية معرفة غير مباشرة ، لأنهم لا يدركون ما بي إلا بالكلام والاشارات التي أبديها ، وكيف يعرفون حقيقة ما أشعر به ، وانا مختلف عنهم ! ان الرجل الذي لم يشعر في حياته كلها بالخوف أو بالغضب لا يستطيع أبداً أن يفسر الاشارات البادية على وجه الخائف أو الغضبان ، فلولا الشعور لكانت الحياة النفسية بالنسبة الينا غير ظاهرة . ولنأت الآن ببعض الأمثلة :

١ ــ ان ادراك صوت من الأصوات أو لون من الألوان انما يحصل لنا بالإطلاع الشخصي المباشر ، فندرك على هذه الصورة صوت المزمار ، ولون السماء الأزرق ، ويكون إدراكنا هذا إدراكاً حسياً مستنداً إلى التجربة الشخصية . اما الاكمه فإنه لا يستطيع أن يحصل بتجربته الشخصية على ادراك الالوان ، كما ان الأصم لا يستطيع أن يحصل على إدراك الأصوات .

٢ ــ نستطيع أيضاً بتجربتنا الشخصية التلقائية ان نطلع على تهيجاتنا وانفعالاتنا

كالخوف ، والغضب والخجل . فنحن لا نفهم معنى الخوف إلا إذا شعرنا به ، ولا نطلع عليه إلا بتجربتنا الشخصية المباشرة .

٣ ـ عندما أتذكر أمراً من الأمور أو حادثة من الحوادث أعلم أني أفكر في ماضي، وأعود اليـــه بنفسي ، وأعيش في إحدى نواحيه ، وأنفرد وحدي بالإطلاع المباشر عليه .

ان هذه الأمثلة تدل على أن إدراكي وانفعالي وتذكري هي أحوال شعورية ذاتية خاصة بي . وهي تؤلف عالماً مغلقاً ، لا يطلع عليه مباشرة الا شخص واحد ، وهو أنا .

على ان هذه الأحوال الثابتة بالنسبة إلى شعوري ليست صادقة بالنسبة إلى حقيقة الوجود الخارجي . فقد احس واريد واعتقد ، من غير أن يكون ذلك مطابقاً لما في الخـارج ، ولا شيء يضمن لي ان هذه العاطفة التي أشعر بها مستندة إلى أساس حقيقي . فكم رجل حسب نفسه شجاعاً ، حتى إذا لقي شيئاً من المخاوف انكشف عيبه للناس ، وانقلبت شجاعته الوهمية إلى جبن[1] ،وكم عاشق ظن نفسه متيماً،فإذا هو عند الامتحان أبعد الناس عن الحب . فالملاحظة الداخلية تدل على وجود الحادث النفسي بالنسبة إلى الشعور ، ولكنها لا تثبت موضوعية هذا الحادث ، ووجوده في الخارج .

ومهما تظهر لك الحوادث النفسية بسيطة تجدها بعـــد النظر اليها مؤلفة من عناصر مختلفة ، فيخالط الادراكات الحاضرة ذكريات ، ويمازج العواطف افكار وخيالات . ألم تر أن أحوالنا النفسية متصلة بعضها ببعض ، وان آثار الاحوال السابقة موجودة في الأحوال اللاحقة . الحاضر مثقل بالماضي ، والزمان يسجل آثاره على نفوسنا ، والعادة والذاكرة تغيران حقيقة الشيء المدرك ، ونحن نظن أن إدراكنا حدس مباشر ، مع أن الذاكرة والخيال وتداعي الأفكار والعادة تهب الشيء الحاضر صورة خاصة . فبينا أنت تراني لا ادرك العالم الخارجي إلا على هذه الصورة المنحرفة ، تجدني أحسب ادراكي ادراكاً مباشراً . واعتقد اني انهيت هذا العمل أو ذاك ، ولا يكون اعتقادي إلا خيالاً ووهماً باطلاً . وكثيراً ما نظن أن فكرة من الفكر أو عاطفة من العواطف ، أو عادة من العادات ، هي سبب أحد الأفعال . فيتبين لنا بالتجربة والاختبار والتحليل ان هذا

---

(١) جورج دوماس ، Traité ، مج ـ ١ ، ص ـ ١٥ .

الفعل ناشىء عن أسباب أخرى ، وان ما توهمناه كان بعيداً كل البعد عن الحقيقة . وفي الحياة الطبيعية والروايات والأمراض العقلية أمثلة كثيرة تدل على ذلك .

اضف إلى ذلك ان كل حالة نفسية تحتوي على عناصر مختلفة (من انفعالية ، وعقلية وارادية) لا يكشف الشعور التلقائي عنها ، بل يرينا اياها مبهمة مركبة ، فلا تستبين لنا عناصرها الا بعد التأمل والتحليل .

وجملة القول ان الشعور التلقائي لا يفي بشروط الملاحظة العلمية ، لأنه لا يضيء مسرح النفس بدرجة واحدة من النور ، ولا يؤدي إلى اتصاف الظواهر النفسية كلها بدرجة واحدة من الوضوح ، وهذاما يتفاوت بالكم والكيف ويبعث على الاهتمام بالعناصر المنيرة الموجودة على السطح دون العناصر المظلمة البعيدة؛ مع أنه قد يكون لهذه العناصر البعيدة أثر عظيم في تبديل الأحوال النفسية .

فبما أنت ترى أنه لا يمكن الاعتماد على الشعور التلقائي في تحليل الظواهر النفسية. وانه لا بد للباحث النفسي من أن يضم إلى هذه الملاحظة التلقائية ملاحظة الشعور التأملي.

ج ــ التأمل الباطني أو الاستبطان

يستنتج من عيوب الملاحظة التلقائية ان الرجوع إلى التأمل الباطني ضروري جداً . والتأمل الباطني (Introspection) هو امعان النظر في ظواهر الشعور ، وتحديد صفاتها ، مع تقريبها بعضها من بعض ، الكشف عن قوانينها .

ولكن هل يمكن اتباع هذه الطريقة في علم النفس ، وهل تستطيع النفس أن تلاحظ ذاتها ؟ أليس الرائي هنا هو عين المرئي ، والعارف نفس المعروف؟ وكيف يتأمل الانسان أحواله الداخلية ، وهو إن تأملها بدل من صفاتها . وكيف يثق في ملاحظته برأي نفسه وهي في كل وقت عرضه الخطأ والضلال ؟ وللفلاسفة اعتراضات على طريقة التأمل الباطني ، يمكننا أن نلخصها في هاتين الفقرتين .

١ ـ الاعتراض الأول

قال (بيه ولرو): التأمل الباطني متناقض وعقيم ، والدليل على ذلك انه يستلزم اتحاد

المدرك بما يدركه، ونحن لا نستطيع أن نفكر اننا لا نفكر في شيء ، لأننا إذا فكرنا في شيء شغلنا به ، ولم نلاحظ انفسنا في حالة التفكير ، وقال أيضاً : ان انتباهنا لملاحظة أنفسنا يهدم في الوقت نفسه انتباهنا لموضوع الشيء ، والعكس بالعكس .

وكان رأي (اوغست كونت) شبيهاً برأي (بيه رلرو) الا انه لم يثبت امتناع الملاحظة الداخلية ، بل قال انها غير علمية ، وهو القائل أيضاً : الرائي لا يستطيع أن يرى نفسه ، غير أن كلامه لا يحول دون إمكان الملاحظة الداخلية [١] .

وفي الحق ان اعتراض (بيه رلرو) لا يبطل الملاحظة الداخلية ابطالاً نهائياً ، لأن التجربة تثبت لنا امكانها ، وان كانت محفوفة بالصعوبات. ان الظواهر النفسية معقدة مركبة ، كثيرة الاشتباك ،عظيمة التداخل بعضها في بعض، يصعب تحليلها وملاحظتها وتعيين أسبابها الحقيقية . انظر إلى الخوف والغضب مثلاً ، تجد فيهما دليلا على ما نقول . من ذا الذي يستطيع ان يدرك جميع شروط خوفه وغضبه، ويبين لنا درجة ارتباطهما بالأحوال النفسية الأخرى ؟ هبك اقترفت ذنباً ، ان فكرة الذنب تولد فيك عاطفة الندم، وعاطفة الندم هذه تنعكس فتؤثر في فكرك ، وتحيي ذكرى الذنب الذي اقترفته ، وتجعله شديد الوقع ، كثير القسوة ، كأن كل واحد من هذين الأمرين علة للآخر :

فالتأمل الباطني ممكن إلا انه صعب جداً ، ولنذكر الآن بعض هذه الصعوبات :

١ - <u>الصعوبات الناشئة عن المشاهد</u> : يقتضي التأمل الباطني دقة في الملاحظة ومهارة في التحليل ، فلا يستطيع أن يقوم به الا من كان مؤيد النفس بشدة الانتباه ، ولكن أكثر الناس لا يستطيعون ذلك لانصرافهم إلى الأشياء المادية دون الأشياء المعنوية .

قال هوفدينغ : « كان الانسان عملياً قبل ان صار نظرياً ، فمشاهدة حياة الحيوان والانسان ، وملاحظة صور النبات ، وأنواع الثمر مع حركات الاجرام السماوية، أكثر قيمة من ملاحظة النفس في ضروب تنازع البقاء . إن اتخاذ قاعدة « أعرف نفسك » مبدأ فلسفياً « يقتضي درجة عالية من الثقافة » [٢]

---

(١) دوماس ، ص - ١٥

(٢) هوفدينغ ، السيكولوجيا المؤسسة على التجربة ، ص ٣

ان الطفل كالرجل الابتدائي متجه إلى العالم الخارجي ، عاجز عن ملاحظة نفسه ، وتأمل ذاته ، ومن منا يستطيع ان يتأمل ذاته مرة واحدة في النهار ؟ اننا نفضل العمل على النظر . وإذا تأملنا حياتنا الداخلية انكشفت عن مركبات لا يمكننا اظهار عناصرها الا بالتحليل الدقيق .

على ان هناك طائفة من الناس اوتوا من التحليل النفسي ملكة دقيقة . فهم نفسيون بالفطرة[1] ، يستطيعون ان يتعمقوا في التحليل ، ويشاهدوا ذواتهم ، ويصفوها ، وهي في الحالة الطبيعية ، غير مشوبة بشيء .

٢ – الصعوبات الناشئة عن الشيء المشاهد : – ان احوال الشعور كثيرة الحركة سريعة التبدل غير واضحة الاطراف ، ولذلك كان تحليلها صعباً ، وفحصها دقيقاً . كأن النفس (لوحة) تصوير شمسي إذا مرت بها الأشياء سراعاً لم ترسم عليها إلا اشكالا مبهمة ، ولو كانت الأحوال النفسية تعود بذاتها إلى مسرح الشعور لامكن تكرار المشاهدة ، ولسهل توضيح الملاحظات الاولى بالملاحظات الثانية . ولكننا نعلم ان الحالة النفسية الواحدة لا تمر بالنفس مرتين ، وإذا عادت اليها كانت صفاتها الثانية غير صفاتها الأولى . اننا لا نبقى على حال واحدة أبداً ، بل نتبدل في كل لحظة .

٣ – الصعوبات الناشئة عن أداة المشاهدة : – لا نستطيع أن نتأمل ذواتنا إلا إذا استعنا بالانتباه والذاكرة ، أما الانتباه فيبدل الواقع النفسي الملاحظ شيئاً فشيئاً ، وأما الذاكرة فغير صادقة ؛ لانهـا تبدل من حقيقة الواقع ، وتغير الشيء المشاهد عند النظر اليه والتفكير فيه . مثال ذلك اننا إذا تأملنا نفوسنا وهي في حالة الخجل بدلنا صفة الخجل الذي نشعر به وخففنا من شدته .

٤ – بعض الصعوبات الاخرى

آ – اضف إلى ذلك ان الانسان لا يستطيع أن يتأمل ذاته وهو في حالات الفعل أو الانفعال الشديدة ؛ كالهوى ، والهيجان ، والجهد ، والانتباه . ان الأحزان الشديدة ، إذا ساورت النفس ، ضيقت عليها الخناق ، وعكرت صفوها . فمثل هذه الحالات تأخذ على الانسان مشاعره ، وتستغرق كل نشاطه العقلي ، فلا يستطيع أن يوجه اليها ملاحظته .

ب – ان التأمل الباطني يضيق دائرة الشعور ، فيجعل مركزه واضحاً ويترك أطرافه

(١) كان ريبو (Ribot) يسميهم (psychologues - nés)

مظلمة . لذلك كانت ملاحظة الأحوال الواضحة المنيرة اقرب إلى تأملنا من الأحـــوال المظلمة ، وما أكثر ما ننتبه لمركز الدائرة ونهمل ما يحيط بها من أحوال النفس الفاعلة .

ج - ان الانسان لا يستطيع أن يتجرد من كل تصور سابق ، ولو استطاع ذلك لتأمل أحواله الداخلية وهي خالصة من كل شوب ، إلا انه لا يرى نفسه الا من خلال هذه التصورات ، فيختلط عنده الحاضر بالماضي ، ويخطيء في ملاحظة ذاته .

٢ - الاعتراض الثاني

ان التأمل الباطني لا يطلعنا إلا على الأحوال الجزئية ، مع انه لا علم الا بالكليات . والسبب في ذلك ان هذا التأمل محدود ، لا ينطبق الا على الشخص المشاهد ، ولا يكشف الا عن الأحوال الشخصية الجزئية التي لا يمكن تعميمها .

قال (جوفروا) : إذا قابلنا بين ماضينا وحاضرنا امكننا ان نميز المتغير الزائل عن الثابت الدائم . الانسانية موجودة في كل انسان ، وصورة النوع موجودة في كل فرد ، - ولكن كيف نميز الكلي المقوم للانسانية عن الجزئي الخاص بالفرد وحده ، أفلا نخطيء إذا صدقنا ما يقوله كل فرد عن نفسه ؟ الا يختلف تعريف الانسانية باختلاف الاشخاص؟ انها عند الكريم والعالم غير ما هي عليه عند البخيل والجاهل ، ولشد ما يكون الاختلاف عظيما بين رجل عاش وحيداً منفرداً ، ورجل خالط الناس وعرف أهواءهم ومطامعهم ، فأي تعريف نفضل وأي رجل نصدق؟ - كل ذلك يبعثنا على القول ان الطريقة الشخصية غير كافية ، وانه لا يمكننا الاطلاع على حقيقة الشعور الا إذ خرجنا من دائرة الملاحظة الداخلية ، ونظرنا الى الآخرين .

٣ - بعض الاحتياطات

ينتج من ذلك انه ينبغي لنا ان نأخذ في الملاحظة الداخلية بالاحوط والأوثق للوصول إلى الدقة والضبط . ولنذكر الآن بعض هذه الاحتياطات :

١ - يجب تدوين الظواهر بأسرع وقت حتى لا يصيبها التغير . وكذلـــك يجب الشك في كل ملاحظة داخلية لم تدون بسرعة . مثال ذلك ان تذكر الحوادث عرضة

للتبدل كثيراً ، كما دلت على ذلك تجـــارب (سترن) و (كلاباريد) و (بورست) في الشهادات ، وتجارب (فوكولت) في الأحلام ، وتجـارب (فيليب) في تدوين الصور الذهنية .

٢ - يجب نقد الملاحظات الداخلية التي يأتينا بها غيرنا نقداً علمياً دقيقاً . شبيهاً بنقد المؤرخين للوثائق والشهادات (كنقد الأصالة ، ونقد التأويل ، ونقد الروايات) .

٣ - وينبغي لنا إذا اردنا دراسة الظواهر النفسيـة التي تجري في نفوس الآخرين أن لا نعتمد على ما يصفون به أنفسهم ، بل يجب علينا أن نحاول ملاحظة ذلك في نفوسنا أيضاً.

٤ - وأخيراً يجب على الباحث النفسي أن يتجنب الإيحاء الذاتي عند ملاحظة نفسه ، كما يجب عليه عند ملاحظة الآخرين أن يتجنب الايحاء اليهم . وقد دلت التجربـة على أن الوقوع في الايحاء الذاتي عند تحقيق إحدى الفرضيات سهل جداً . فمن الضروري إذن لتجنب الايحاء أن يجري التحقيق في شروط يكون الملاحظ فيها جاهلاً بالنتائج المنتظرة. وسواء ألاحظ العالم نفسه أم استعان بملاحظة شخص آخر فإن هذا الشرط ضروري . ان الطرق التي يجب اتباعها لتجنب الايحاء كثيرة. فاذا اجريت التجربة في مخبر نفسي وجب اتباع الارشادات التي ذكرها (بيرون) و (طولوز) في كتابها Technique de psychologie expérimentale ، واذا أجريت خارج المخابر النفسية أو كـــا يقول علماء الحياة في الهواء الطلق اختلفت الاحتياطات التي يجب اتخاذها باختلاف عبقرية كل مجرب.

٢ - الطريقة الموضوعية

إذا كانت طريقة التأمل الباطني توصلنا إلى معرفة الجانب الداخلي من حياتنا النفسية فإن الطريقة الموضوعية توصلنا إلى معرفة سلوك الناس ذلك لأن الملاحظة في هذه الطريقة تكون خارجية ظاهرة بمعنى أن المشاهد يكون فيها غير المشاهد ، والرائي غير المرئي . والشيء المشاهد هنا حادثة طبيعية خارجية كالمواقف التي يوجد فيها الكائن الحي من جهة ، وتصرفه وسلوكه في هذه المواقف من جهة أخرى . ونحن نسجل سلوك النـــاس في هذه

المواقف المختلفة ، ونسجل المؤثرات التي تحدوهم على العمـــل دون النظر إلى ما يجري في نفوسهم

والملاحظة الخارجية أسهل من الملاحظة الداخلية ، حتى أنك لتجد الطفـل شغوفاً بما يحيط به ، يستهويه حب الاطلاع ، ويريد أن يعرف آراء الناس فيه .

وتنقسم الملاحظة الخارجية إلى قسمين : الملاحظة الخارجية المباشرة ، والملاحظـــة الخارجية غير المباشرة .

الملاحظة الخارجية المباشرة : – اننا نستطيع أن نلاحظ الناس مبـــاشرة فندرس سلوكهم و فعالهم ، وهذه الملاحظة ممكنة في كل وقت ، لأن الانسان لا يعيش وحده ، بل يعيش مع الناس،فهو يستطيع إذن أن ينظر اليهم ويسمع كلامهم ويشاهد أفعالهم . وقد جمع الروائيون وعلماء الأخلاق كثيراً من هذه الملاحظات . وجدير بالعالم النفسي أن يحذو حذوهم في ملاحظة أحوال الناس . نعم أن الأقوال والأفعال لا تدل دائماً على حقيقة ما يعتقده الانسان ، إلا أن التجربة تعودنا تفسير مقاصد الناس وتحليل أفعالهم ، هكذا تهيء لنا تجربتنا الداخلية ومعرفتنا باحوال أنفسنا سبيل الاطلاع على حقيقة ما يشعر به الآخرون . ولنذكر أولاً بعض الأمثلة .

إذا أردنا أن ندرس الاحساس دراسة موضوعية خارجية بحثنا أولاً في العوامـــل الخارجية المؤثرة في شخص من الأشخاص ، ثم لاحظنا ثانياً ردود فعله على هذه المؤثرات دون النظر إلى ما يجري في باطنه .

ان الدراسة الموضوعية للانفعـالات التي تصيب شخصاً من الاشخاص في موقف من المواقف هي ملاحظة هذا الموقف أولاً ، ثم تسجيل الظواهر التي تبدو على هـذا الشخص ثانياً . فاذا كان الموقف موقف خطر شاهدنا اصفراراً على وجه الشخص وارتجافاً في يديه واصطكاكاً في ركبتيه : وقد نجده يهرب من الخطر الذي أحدق به،أو يختبيء، أو يقف ثابتاً في محله مشدوهاً .

ان دراسة الذاكرة على الطريقة الموضوعية هي البحث عن آثار حادثة من حوادث الماضي في سلوك شخص من الأشخاص .

فملاحظة سلوك الناس تطلعنا على كثير من الأشياء الهامة ، إلا أنها لا تدخلنـــا في باطنهم لمشاركتهم في شعورهم .

وقد نشأ عن اتباع هذه الطريقة في علم النفس فرع من الدراسات النفسية الجديدة يسمى بعلم النفس السلوكي . وذلك ان للحيوان وعلى الأخص للانسان طريقة خاصة في السلوك ، ونهجاً خاصاً يتبعه في مجالات الحياة المتباينة وفي ردود الفعل على المؤثرات التي يتلقاها .

فالاتجاه الحديث في علم النفس يوجب ان يكون هذا السلوك موضوع البحث ، وقد لجأ العلماء إلى هذه الطريقة ليتجنبوا كثيراً من المسائل المعقدة التي لم يصلوا إلى حلها .

لا شك ان هذا الاتجاه الجديد في دراسة الظواهر النفسية يؤدي لعلم النفس خدمات جليلة من حيث الدقة والوضوح ، ومن حيث التقريب بينه وبين غيره من العلوم.

ولكن هذه الطريقة لا تستطيع ان تحيط بجميع نواحي العلم . وإذا كانت صالحة للاحاطة ببعض المسائل،فانها تقف عاجزة عن الاحاطة بالمسائل الأخرى . اذ كيف يمكن دراسة الالم واللذة والرغبة دون رجوع أصحابها إلى أنفسهم . فالظاهرة النفسية في طريقة التأمل الباطني حالة شعورية جريها الانسان في داخله ، أما في الطريقة الموضوعية فهي عبارة عن سلوك الانسان في موقف من مواقف الحياة .

اننا لا نستطيع أن نضرب صفحاً عن الناحية الوجدانية الداخلية في دراسة الحياة النفسية ،ويكفي لاثبات ذلك ان نتصور دمية ميكانيكية تشبه امرأة حقيقية ، فتبتسم وتتكلم ، وتحمر خجلاً ، وتهتم بك لارضائك ، وتعنى بأمرك ، وتجيبك اذا حدثتها ، وتودعك إذا انصرفت عنك . أفتظن انك تنزل هذه الدمية الآلية اللطيفةمنزلة المرأة اذا كنت تعرف انها آلة متحركة [1] ؟ اضف إلى ذلك ان حركات السلوك لا تعلل بوضوح الا اذا فرضت الشعور متوسطاً بينها وبين الأسباب المادية المحدثة لها.فاذا فرضت القوانين النفسية مؤلفة من العلاقات الطبيعية الموجودةبين المؤثرات وردود الفعل فقط،ساقك

---

(١) دوماس ، كتاب علم النفس ، جزء ١ ، ص

هذا الفرض الى انكار تأثير الشعور والى اعتباره ظاهرة ثانوية ملحقة . وهذا الرأي الأخير باطل لأن كثيراً من افعالنا لا تعلل إلا بالشعور .

وقصارى القول ان طريقة السلوكيين تصلح قبل كل شيء لدراسة نفسية الحيوان .أما دراسة نفسية الانسان فانك لا تستطيع أن تضرب فيها عن الشعور صفحاً .

الملاحظة الخارجية غير المباشرة : — ان هذه الطريقة تعتمد على تأويل العالم لملاحظات الناس لأنفسهم ، وعلى تحليله لآثارهم . هناك طريقتان للحصول على ملاحظـــات الناس لأنفسهم ، أولاهما طريقة السؤال وثانيتها طريقة الاختبار الشخصي .

وطريقة السؤال أو طريقة الاستقصاء هي توجيه سؤال أو عدة أسئلة مطبوعة تنشر في مجلة أو ترسل إلى الأشخاص بطريق البريد ، ليجيب عنها عدد كبير من الناس . وبذلك يحصل العالم على عدد كبير من الأجوبة المختلفة ، فيجمعها ويدقق فيها ويحللها ويصنفها . استعمل العلماء هذه الطريقة في دراسة الاستعدادات النفسية ، ودراسة أنواع التذكر ، والوهم ، والتفكير مع علاقتها بالصور الذهنية ، حتى لقد قال (ريبو) ان هذه الطريقة شبيهة بطريقة التصويت العام . وهي قليلة الضبط لا يجوز الاعتماد عليها وحدها في الوصول إلى اليقين .

وأما طريقة الاختبار الشخصي فهي أن يلقي العالم نفسه على شخص أو عدة أشخاص في شروط معينة اسئلة خاصة محدودة يجيبون عنها . وطريقة الاختبار الشخصي هذه دقيقة جداً ، فقد نخطىء في وضع السؤال ، وقد نؤثر في المسؤول ، وقد نبدل الأجوبة ونبتعد عن معناها الحقيقي . ولكن طريقة الاختبار الشخصي أفضل من طريقة السؤال ، فاذا استطاع العالم أن يحافظ فيها على الروح الانتقادية ، وعلى شروط الأمانة العلمية ، أمكنه أن يسلم من الوقوع في الخطأ .

ومما يلحق بطريقة الاختبار الشخصي طريقة الاستبطان التجريبي :

الاستبطان التجريبي Introspection expérimentale

كان العلماء يعدون طريقة الملاحظة الداخلية مناقضة للطريقة التجريبية ، لأن الملاحظة الداخلية عندهم تدل على الملاحظات النفسية العادية التي يقوم بها الناس في حيـــاتهم أو

يصفها الأدباء في رواياتهم . أما الطريقة التجريبية فتطلق على تجارب رد الفعل أو تجارب المقاييس العددية . الا أنهم قربوا بعد ذلك هاتين الطريقتين المتضادتين بعضهما من بعض ، وتصوروا طريقة جديدة سموها بطريقة الاستبطان التجريبي. وقد أطلق على هذه الطريقة في المانيا أسم طريقة (ورزبورغ) وهو أسم الجامعة التي طبقتها ، وأطلق عليها في فرنسة أسم طريقة (باريز)، لأن الفضل الأول في استعمالها يرجع الى (الفرد بينه) الذي كان استاذاً لعلم النفس في الصوربون . وتقوم هذه الطريقة على اهتمام الباحث النفسي بوصف الشخص لحالته النفسية أكثر من اهتمامه برد فعله ، أو بجوابه عن سؤال من الأسئلة . فاذا طلب العالم من شخص أن يقارن بين وزنين مثلاً انصرف اهتمامه الى ما يجري في نفس هذا الشخص أكثر من اهتمامه بصحة مقارنته وضبطها . واذا بحث في تداعي الأفكار اهتم بكيفية حدوث التداعي أكثر من اهتمامه بالالفاظ المتداعية. وكذلك اذا القى سؤالاً على شخص أهتم بالصور النفسية التي استعان بها هذا الشخص في جوابه عن السؤال . فهذه الطريقة ترمي اذن إلى سبر الحياة الداخلية ، وهي في حالة النشاط . وقد أدت إلى الكشف عن كثير من الحقائق النفسية، وأظهرت للعلماء أن الاحساسات والصور لا تقوم بالدور الذي كان يعزى اليها. وأن هناك احوالاً نفسية أخرى تؤثر في حياة النفس كالشعور بالعلائق ، والشعور بالمواطف الفكرية ، والاوضاع الذهنية ، والنزعات .

ومما يعين على اكمال هذه الملاحظات الخارجية دراسة الجماعات ، فقد رأينا في الفصل السابق أن للمجتمع تأثيراً في نفوس الأفراد . حتى لقد قال (نيتشه) إن ملاحظة الجماعات أكثر فائدة من ملاحظة الفرد . لأن الفرد ضعيف ، لا يستطيع أن يسترسل في رغائبه وميوله كالجماعات ، ولذلك كانت الجماعات أصدق من الأفراد في اظهار رغائبها، لأنها أكثر منهم تلقائية وأقل خوفاً وتقية .

لم نبحث حتى الآن إلا في نفسية الراشد ، ولم نبين شيئاً من صور الحياة الفكرية الابتدائية ، إلا أننا نعلم أن حياتنا الفكرية الحاضرة قد تولدت من الحياة الفكرية الابتدائية . ولذلك كانت ملاحظة الأطفال والحيوانات متممة للملاحظة الخارجية ، لأنها توضح شروط

الحياة النفسية البسيطة ، وتبين كيف تولدت الحركات الارادية من الحركات اللاارادية التلقائية وكيف اكتسبت اللغة ، ونمت الحواس ، وارتقت العواطف . فما بالك إذا كانت دراسة الحيوان تدل على أنه يمكن تفضيله على الانسان ببعض قواه الخاصة .

دراسة آثار الفكر البشري : ـ الآثار تدل على الأفكار ، وآثار الفكر البشري هي اللغة والأدب والفنون الجميلة .

فاللغة أحسن آثار الفكر دلالة على أحوال النفس ، لأنها كما قال ليبنتز : « مرآة النفس » دع أن تحليل معاني الألفاظ أبين وأفضل من أي شيء آخر في إيضاح أفاعيل العقل . لأن دراسة بناء الكلام ، واشتقاقه ، مع اعراب صوره المختلفة ،وتحليل العبارة، وما تتضمنه من احكام منطقية مع بيان تطور المعاني والألفاظ كل ذلك يوصلنا إلى دراسة الأحوال النفسية ، فكأن الألفاظ صور نفسية محسوسة تدل على تصورات العقل ، وكأن تطور اللغة يسير جنباً إلى جنب مع تطور الفكر. فاللغة اذن مرآة العقل البشري . والمقارنة بين اللغات المختلفة تكشف عما بلغه أصحابها من أنماط التصور وتؤدي بالضرورة إلى تحليل الآداب . والآداب والفنون والعلوم حياة الأفكار والعواطف ، ولذلك كانت صورها ادل على طبيعة العقل من الآثار الانسانية الأخرى .

ومن الآثار التي تمثل حياة الفكر البشري وفاعليته وقائع الأمم في الماضي وتبدلها وانقلابها في الحاضر . فالحروب والثورات والأوضاع الاجتماعية ترجع صدى الأفكار والعواطف ، ولما كان لكل زمان أوضاع اجتماعية وحالات نفسية خاصة ، كان التاريخ خير مساعد لعلم النفس ، لأنه يوسع مجال البحث بما يجمعه من الوقائع والأحوال الكثيرة فيسهل علينا كشف قوانينها ويعيننا على تحديد الخط البياني الذي رسمته خلال تطورها .

٣ ـ تعاون الطريقتين الداخلية والخارجية

لنأخذ مربعات من الورق لا تختلف بعضها عن بعض إلا بألوانهـا . ولنفحص عن كيفية ادراك الأشخاص لها . اننا نستطيع أن نصل إلى معرفة ذلك باتبـاع الطريقة الذاتية والطريقة الموضوعية .

١ - ففي الطريقة الذاتية نسأل الشخص أولا ما هي الألوان التي يدركها ، وغرضنا من هذا السؤال هو الحصول على مشاهدته الشخصية . ان الاسوياء يجيبون عن هذا السؤال دون خطأ ، فيسمون الألوان باسمائها . أما غير الاسوياء فانهم يستعملون كلمة أحمر مثلا للدلالة على الأحمر والأخضر ، أو يستعملون كلا من كلمتي أحمر وأخضر دون تفريق للدلالة على أحد هذين اللونين . ثم نتأكد بعد ذلك بتجارب خاصة أن الخطأ في هذه الأجوبة غير ناشيء عن فقر معاجم الأشخاص أو عن ضعف انتباههم . لا شك أنهم يخلطون بين اللون الأحمر واللون الاخضر ، ولكن كيف يرون هذين اللونين . ما هي صفتهما المشتركة بالنسبة إلى شعورهم . ان الالفاظ التي يستعملونها لا تطلعنا على شيء من ذلك . دع أن الاجوبة الصحيحة التي اعطانا إياها الاسوياء لا تضمن لنا أنهم يرون الالوان كما نراها نحن ، بل تشعرنا بأنهم يميزون بعضها عن بعض لا غير .

٢ - ويمكننا الحصول على النتائج نفسها بالطريقة الموضوعية ، فاذا طلبنا من الاشخاص الاسوياء أن يصنفوا هذه الالوان بدلا من أن يسموها وجدناهم يصنفونها تصنيفاً صحيحاً ، واذا طلبنا من الاشخاص غير الاسوياء أن يصنفوها وجدناهم يخلطون بين الاحمر والاخضر ، ويضعون المربعات الخضراء في مجموعة المربعات الحمراء . ينتج من ذلك أن التصنيف الذي قام به الشخص في هذه التجربة يوصلنا إلى النتائج التي يدل عليها سلوكه .

والسبب في ذلك ان الانسان قد تعلم اللغة في طفولته ، وسمع الناس يطلقون على ورق الشجر لفظ الاخضر ، وعلى حب الرمان لفظ الاحمر ، فقلدهم في اطلاق هذين اللفظين على هذه الاشياء أو على أشياء أخرى شبيهة بها . وسواء أرأى هذه الالوان كما يراها الناس ، أم لم يرها ، فان الالفاظ التي يستعملها لا تصلح لنقل الحالة الشعورية الفردية من عقل إلى آخر ، فالالفاظ لا تدل إذن إلا على أشياء خارجية . نعم ، انها تصلح كما رأينا للكشف عن الاختلافات النفسية الفردية ، إلا أنها لا تكشف عنها إلا من حيث دلالتها على الاعمال والمواقف ، أو أقل إذا شئت من حيث دلالتها على السلوك الخارجي . انني لا أستطيع أن أقول مثلا ان تجربتك الشخصية هي عين تجربتي . ولكني أشاهد فقط أن سلوكنا نحن

الاثنين يخضع لقانون واحد ، وهذا ينطبق على الالفاظ التي نستعملها، كما ينطبق أيضاً على حركات اليد وغيرها .

لنفرض أننا نريد أن نتعلم الأرقام المرتبة في هذه المربعات(أنظر الشكل ١١) حتى نحفظها عن ظهر القلب. إن بعضنا سيجد بعد حفظ هذه الأرقام انه يقرؤها في لوح خيالي ، كأنما هي مكتوبة أمـــام عينيه ، وبعضنا الآخر يعيدها كأنها أصوات متتابعة حفظتها ذاكرته السمعية . فالبصري يراها كلها معاً ، ويرى كل رقم من الأرقام في المحل الذي وضع فيـــه . والسمعي يسمع في نفسه أصوات ألفاظها المتتابعة وفقاً للترتيب الذي اتبعه في تعلمها .

٩	٨	١٢
٦	٢١	٤
١١	١٥	٧

شكل - ١١ -

إن هذه النتائج التي وصلنا اليها بالطريقة الشخصية لا تختلف عن النتائج التي توصلنا اليها الطريقة الموضوعية .

لنطلب من الأشخاص الذين حفظوا هذه الأرقام أن يعيدوها على مسامعنا بدلاً من أن يلاحظوا أنفسهم ويصفوا لنا ما يشعرون به . فإذا طلبنا منهم أن يعيدوها وفقاً للخطوط الأفقية ،أو الخطوط العمودية ،من اليمين إلى اليسار ، أو من اليسار إلى اليمين ، من فوق إلى تحت ، أو من تحت إلى فوق ، وجدنا البصري يعيدها كما نشاء. أما السمعي فلا يستطيع أن يعيدها إلا وفق الترتيب الذي تعلمها به .

فأنت ترى أن هذه التجارب تظهر لنا نوع التصور الذي يغلب على الشخص ، وهي تعطينا ذات النتائج التي حصلنا عليها بالطريقة الشخصية .

وهذا يدلنا على أن الطريقة الذاتية إذا اقتصرت على التعبير اللفظي ، لم تختلف عن الطريقة الموضوعية اختلافاً أساسياً ، بل إن كلتيهما جديرتان بأن تتبعا في علم واحـد . وسنرى في بحوثنا القادمة أن هاتين الطريقتين قد عملتا معاً على ارتقاء علم النفس ، وإذا كانت الطريقة الموضوعية تغلب على بعض فروع علم النفس، كعلم نفس الحيوان، أو علم نفس الطفل ، أو علم الأمراض العقلية، فإن كلتا الطريقتين تصلحان لمعالجة أكثر المسائل في علم النفس السوي . فينبغي لنا إذن في دراسة المسائل النفسية أن نوضح التجارب الموضوعية بالرجوع إلى التأمل الباطني ، لأن التأمل الباطني يعين على تفهم النتائـــج

الموضوعية ، ويغني عن كثير من تجارب التحقيق الطويلة. دع أن الأستبطان لا يزال، حتى الآن ، الينبوع الأساسي لمعرفتنا ببعض المسائل النفسية كمسألة الأحلام وغيرها. إن غاية ما يصبو اليه علماء النفس أن يكثروا من اظهار ردود الفعل المميزة للحيـــاة النفسية وأن يدققوا في الطرق المساعدة على ابرازها وتأويلها ، وما الألفاظ التي يستعملها الأشخاص في وصف حياتهم الباطنة ، إلا أحد هذه الردود ، وربما كانت احسنها تخصصاً وأصحها دلالة.

٤ - التجريب في علم النفس

التجريب يكمل الملاحظة ، ونعم العون هو لها في الفحص عن الفرضيات العلميـــة وتحقيقها ، وقلبها إلى قوانين طبيعية .

فالملاحظة توحي بالفكرة ، والفكرة تهيء التجربة ، والتجريب يحقق الفكرة ، لأنه يبدل الظواهر الطبيعية ، فيكررها ، أو يغير شروطها ، أو يحللها ، أو يقيسها . فلولا تجارب برج (بيزا) وتجربة السطح المائل التي قام بها (غاليله) ، وتجربة آلة (اتود) ، أو آلة (مورن) لكانت معرفتنا بقانون سقوط الأجسام محدودة جداً . ولما كان علماء النفس يرغبون في الوصول إلى قوانين نفسية شبيهة بقوانين الطبيعة كان التجريب النفسي خير طريقة يمكن ضمها إلى الملاحظة النفسية .

ولكن كيف يمكن التجريب في علم النفس ، والأحوال النفسية لا ترجع بذاتها ، ولا تتكرر ، ولا تنحل إلى عناصر بسيطة ، ولا تقاس ؟ لقد اعترض التوفيقيون (Ecole Eclectique) على امكان التجريب في علم النفس، ولكن اعتراضاتهم النظرية لم تبطل امكانه فما بالك إذا كان أكثر الحقائق التي اهتدى اليها علم النفس في الآونة الأخيرة نتيجة من نتائج التجريب.

وفي الحق ان للتجريب في علم النفس شروطاً خاصة ، فاما أن يجري العالم تجاربه على حالاته النفسية ، وإما أن يجريها على نفوس الآخرين .

فان اجرى تجاربه على احواله النفسية كان تجريبـــه على طريقتين : فاما أن يحيي بالذاكرة والمخيلة حالة نفسية مضت ؛ واما أن يحدث من جديد حالة نفسية ثانية . ولكن

التجريب في كلتا الحالتين لا يأتي بنتيجة صحيحة ،ولا يوصل إلى يقين تام ، لأن الذاكرة كاذبة ، والخيال خداع ، ولا يخلو احداث الحالة الجديدة من الخطأ والضلال .



شكل – ١٢ – التجريب في علم النفس

وأن أجرى تجاربه على نفوس الآخرين كان تجريبه موضوعياً ، ويمكن البحث في التجريب الموضوعي من الوجوه الآتية :

ا ـ طريقة الاختبار العقلي : التجريب الخارجي أسهل من التجريب الداخلي ، وهو طبيعي مألوف، فالأم تكشف به عن عواطف أولادها ،وتطلع به على أفكارهم ورغائبهم،

والمعلم يلجأ اليه إذا أراد معرفة ما يفكر فيه تلاميذه . وكثيراً ما يدرك به الخطيب روح الجمهور ، ويعلم به المستنطق ما في نفس المجرم ! ويلمس به الرجل عواطف زوجته . ومن ذا الذي لم يلجأ إلى هذا التجريب ليعلم ما تكنه نفس صديقه من صدق وإخلاص وصبر ومروءة . لقد استخدم علماء التربية هذه الطريقة لقياس إدراك الاطفال ومعرفة ميزاتهم النفسية وسموها بطريقة الاختبار العقلي ، واستطاعوا بوساطتها أن يقيسوا سرعة الذهن، والذاكرة، وتداعي الافكار، والانتباه، والتخيل، وغير ذلك من الوظائف والاستعدادات، والطبائع التي عادت على علم النفس بنفع عظيم .

ب ـ التجريب الفيسيولوجي: لا يقتصر التجريب في علم النفس على البحث في صفات الأحوال النفسية ، بل يتعدى ذلك إلى ربط هذه الأحوال بما يقابلها من الظواهر الفيسيولوجية . وقد بينا سابقاً عند بحثنا في علاقة علم النفس بعلم منافع الأعضاء ما هي قيمة هذا الربط .

غاية التجريب الفيسيولوجي بيان العلاقة بين النفس والجسد ، وتعيين الظواهر الفيسيولوجية التي تصحب الظواهر النفسية ، فالغضب مثلا مصحوب بتبدلات في التنفس والافراز ودوران الدم . وقد بحث العلماء كما رأيت سابقاً في احلال الظواهر النفسية بخلايا المخ ، فلم يتوصلوا في ذلك إلى يقين ، حتى لقد قال شارل ريشه : « ان شكنا في هذه المسائل لا يزال عظيما » .

ولنذكر مثالاً من التجريب الفيسيولوجي ، إذا أطعمت كلباً قليلاً من السنريكنين فصلت بين حاسة اللمس وحاسة الحرارة . لانك إذا قربت من جسده جسماً ساخناً لم يشعر بحرارته ، وإذا لمسته بجسم دقيق ناعم انتفض وتشنج ، لان السنريكنين أفقده حاسة الحرارة وأبقى على حاسة اللمس . ولم يقف العلماء عند هذا الحد ، بل ضموا إلى علم النفس ما توصلوا اليه من معرفة وظائف الجملة العصبية ، وأعضاء الحس ، وما قرروه من احلال الظواهر النفسية بالخلايا الدماغية ، وما ظفروا به من معرفة الأمراض العصبية وغيرها .

ج ـ التجريب الفيزيائي : لم يقتصر طموح العلماء على ربط الظواهر النفسية بشرائطها الفيسيولوجية فحسب ، بل جربوا أيضاً ربطها بالمؤثرات الخارجية ، فقاسوا شدتها وتبدلها

بالنسبة إلى تلك المؤثرات ، وعينوا المحسوس الأكبر والمحسوس الأصغر في كل حاسة ، وحددوا أصغر مدة لازمة لأبسط فعل نفسي ، ثم قاسوا مدة الحكم ، وزمان الانعكاس [١] وأوضحوا تبدلات الاحساس بالنسبة إلى تبدلات المؤثر . لأن المؤثر مقدار طبيعي يمكن قياسه ، فاذا عرفت نسبته إلى الاحساس سهل عليك قياس الاحساس أيضاً . وقد عمد (فيشنر) إلى تحديد هذه النسبة بالاستناد إلى قوانين (فيبر) [٢] فأسس علم النفس الفيزيائي (Psychophysique) وهو علم ينهج في علم النفس منهج علم الفيزياء ، فيقيس الظواهر النفسية بعد نسبتها إلى المؤثرات الخارجية ، وقد أسسوا لهذه الغاية مخابر نفسية ، تعين فيها مقادير الاحساس بالأستزيومتر ، والأكوزيمتر ، والأولفاكتومتر وغيرها . ولم يطمح العلماء ببصرهم إلى ذلك إلا لاعتقادهم أن طريقة العلوم الرياضية خير ما يمكن سلوكه في علم النفس ، فلا علم إلا إذا وضعت القوانين في معادلات رياضية ، وأمكن ربطها بعضها ببعض ، كسلاسل الحجج الهندسية التي ذكرها ديكارت . ولكن (فيشنر) لم يتوصل إلى تحقيق هذه السلاسل العقلية ، فأخفق في محاولته كما سترى ذلك في بحث الاحساس ، لأن قياس المؤثر لا يوصلنا إلى معرفة حقيقة الإحساس إلا إذا رجعنا إلى الطريقة الذاتية .

د ـ التجريب المرضي: المرض وسيلة طبيعية للتجريب لا تقل فائدته في علم النفس عنها في العلوم الأخرى . لانه يطلعنا على ضعف القوى النفسية واختلالها ، فيتضح لنا بذلك نظامها الطبيعي وحقيقتها ، والأشياء تتميز بأضدادها ـ فالذاكرة ، والعقل ، والشخصية ، والحياة كلها تمرض ، فكيف نهمل دراسة هذه الامراض وهي أحسن وسيلة لبيان حقيقة الصحة ؟ لقد كان (أوغست كونت) يعيب على علم النفس اقتصاره على البحث في الانسان الطبيعي ، وإهماله الانسان المريض ـ أما اليوم فلم يبق مجال لهذا الاعتراض ؛ لان العلماء قد عمموا هذه الطريقة وتوصلوا بها إلى معرفة درجات الحياة النفسية وطبقاتها المختلفة ، مع بيان تأثير الصور والأفكار والانفعالات والميول في تكون الشخصية وغيرها.

---

(١) زمان الانعكاس « Temps de réaction » هو الزمان اللازم لانتقال التأثير من العصب الحسي إلى المركز وصدوره عنه بطريق العصب المحرك .

(٢) انظر بحث الاحساس .

٥ ـ التجريب المغنطيسي : شبيه بالتجريب المرضي، وهو تجريب نافع ، لأنه يكشف عن قوانين الحركات اللا إرادية والا وتوماتيكية الذهنية ، وعن تأثير اللاشعور فيها . إلا أن منفعة هذا التجريب محدودة ، لاقتصاره على إيضاح الحالات التي يحدثها المنوم في نفس النائم .

خلاصة عامة : وقصارى القول ؛ إن الطرق الموضوعية التي بينها علماء النفس كثيرة. وقد أوردنا فيما يلي تلخيصاً عاماً لها :

١ ـ فمنها تأويل مذكرات الأشخاص وأحاديثهم ، وهي مطبقة في السيكولوجيا التاريخية والاجتماعية .

٢ ـ ومنها طرق المقاييس والاختبارات (Tests) العقلية المستعملة في قياس الذاكرة، والانتباه ، والذكاء . وغيرها .

٣ ـ ومنها طريقة السؤال والاختبار الشخصي التي أشرنا اليها سابقاً .

٤ ـ ومنها طريقة التأمل الباطني التجريبية التي وصفها (ألفرد بينه) ومدرسة (ورزبورغ) وهي تقوم على وصف الشخص لحالته النفسية خلال التجربة .

٥ ـ ومنها تجارب المخابر التي تتناول الأحوال النفسية ذاتها (كما في تجارب القراءة) أو تتناول شروطها الفيزيولوجية أو الفيزيائية . وفي مخابر علم النفس آلات كثيرة كالآلة التي يقاس بها زمان الانعكاس ، أو الآلة التي تقاس بها الحساسية العضلية ، أو الآلة التي يقاس بها النبض وغيرها .

٦ ـ ومنها طريقة التحليل النفسي (Psychanalyse) التي أخذ بها (فرويد) ،وهي تتوخى النفوذ إلى أعماق اللا شعور بدراسة الأمراض العقلية ، ودراسة الأحلام، ودراسة الأفعال الخاطئة التي لم تصب هدفها ، ودراسة الأفعال اللا إرادية .ودراسة تداعي الأفكار الحر ، والتداعي المقيد . الخ .

٥ - الحتمية في علم النفس

إن ظواهر الطبيعة بأسرها خاضعة لنظام ثابت ، ليس فيها مصادفة ولا اتفاق ، وانما هي مقيدة بقوانين عامة ، فإذا عرفنا هذه القوانين أمكننا أن نتنبأ بما سيقع في المستقبل . ومبدأ هذا النظام هو التقيد الطبيعي، أو الأطراد الطبيعي، أو الحتمية ،وهو أن يكون كل سابق متبوعاً بلاحقه في الشروط نفسها ، فلا تظهر حادثة أو تزول إلا إذا ظهرت علتها أو زالت .

ما من علم إلا على مبدإ الحتمية اعتماده في تأسيس قوانينه . فكما تستند الفيزياء ، والكيمياء والفيسيولوجيا ، إلى مبدإ الحتمية الطبيعة. كذلك يستند علم النفس إلى مبدإ الحتمية النفسية ، (Déterminisme Psychologique) .

وهذه الحتمية النفسية شبيهة بالحتمية الطبيعية لأنها تربط الظواهر النفسية بعضها ببعض ، على النحو الذي يتم بـــه ارتباط الحوادث الطبيعية ،وكما يمكننا تعليل الأفكار بأسباب فيسيولوجية فكذلك يمكننا إيضاحها بعلل نفسية ؛ إلا أن هذا الايضاح النفسي يختلف عن الإيضاح المادي ، وسبب ذلك أن الحتمية في العلوم الطبيعية توجب أن يكون الفعل معادلاً لرد الفعل ،وأن يكون المعلول معادلاً للعلة ، أما في علم النفس فإن المعلول يزيد على العلة ،ويضيف اليها شيئاً جديداً،لأن الشعور حركة ونمو، وحياة متكاملة، ولأن في الإدراك مثلاً شيئاً لا وجود له في الإحساس ،ولا يمكننا إيضاح الظاهرة اللاحقة بالظاهرة السابقة إيضاحاً تاماً ، لأن الظاهرة اللاحقة تحتوي على عناصر جديدة منضمة إلى العناصر القديمة، فكأن هناك غائية مسيطرة على تغيرات النفس ، وكأن الحياة النفسية إبداع كلها .

والحتمية النفسية شبيهة بالحتمية الفيسيولوجية أيضاً ، لأن حيـــاة الجسد الظاهرة ووظائفه المختلفة من هضم ودوران دم وتوالد وتنفس تدل على أن هناك غايةمتبعة،وهذه الغاية هي حفظ الحياة وبقاؤها ونحوها .

فالحتمية النفسية ترجع إذن إلى سببية غائية توضح فيها ظواهر النفس بوظائفها، والوظائف بتعاونها واتجاهها إلى غاية واحدة .

١ – وقد رأى بعض الفلاسفة أن هذه الحتمية مضادة للحرية فقالوا : لا يمكن الجمع بين الحرية والحتمية في علم النفس ، فاذا قبلنا الحتمية نفينا الحرية والعكس بالعكس .

٢ – قليل من التدقيق يظهر فساد هذا الرأي ذلك لأن الحتمية النفسية لا تستلزم بطلان الحرية ،ولأن الحرية النفسية لا توجب بطلان الحتمية، بل توجب تعلق المعلول بالعلة أي ارتباط الظواهر النفسية كلها بعلة كلية . وهذه العلة الكلية هي الأنا . فالحتمية النفسية ليست مناقضة إذن للحرية النسبية، وإنما هي متناقضة للحرية المطلقة ، ومفهوم الحرية المطلقة ، أو حرية الاختيار مفهوم متافيزيقي ، لا مفهوم علمي .

٦ - القوانين النفسية

قلنا إن الظواهر النفسية خاضعة لنظام، ومعنى ذلك أن لها قوانين تضبطها، فما هي قيمة هذه القوانين ؟ هل يمكن الوصول فيها إلى يقين تام ، وهل هي مشابهة للقوانين الطبيعية في ضبطها وأحكامها ؟

ما من عالم يشك اليوم في وجود القوانين النفسية ، فهناك قوانين العادة ، والهوى ، والإحساس ، والإدراك ، والذاكرة ، وتداعي الأفكار وغيرها مما سنأتي على ذكره في هذا الكتاب .

ولنأت الآن بأمثلة على ذلك :

من القوانين التي قررها (هوفدينغ) في ادراك العالم الخارجي القانون الآتي : معرفة العالم الخارجي تعارف . ومعنى ذلك أننا لا ندرك الأشياء إلا بحسب الصور النفسية المكتسبة التي نطرحها عليها ، فكأن الأشياء مصبوغة بصور النفس .

ومن القوانين النفسية أيضاً قانون (ريبو) في الذاكرة ، وهو أن النسيان يلحق أولاً الأسماء الخاصة ، فالأسماء العامة ، ثم يعم الأفعال .

ومنها القانون الآتي: الطفل يعيش في الحاضر، والشاب يعيش في المستقبل ، أما الشيخ

فيعيش في الماضي [١]، ومنها قوانين تداعي الأفكار التي وضعها (آرسطو) وغير ذلك مما سنأتي على ذكره في الفصول الآتية :

إن هذه القوانين النفسية ليست عامة وضرورية كالقوانين الطبيعية ، فهي إذن لا تصلح للتنبؤ ولا العمل . إننا لا نستطيع أن نتنبأ بالعزم عند معرفة أسبابه ، كما نتنبأ بالخسوف عند معرفة قوانينه .

ويمكننا أن نعزو ذلك إلى الأسباب الآتية :

١ ـ إن القوانين النفسية تابعة لمتغيرات مستقلة ، كالحرية والشخصية . ولذلك كان التنبؤ بواسطتها صعباً ، لأن عامل الحرية قد يبدل نتائج الأسباب. ويجعل المعلولات ذاتها غير ناشئة عن العلل ذاتها .

٢ ـ إن الظواهر النفسية أكثر اشتباكاً وتعقيداً من الظواهر الطبيعية . ما أسهل تعيين شروط سقوط الأجسام مثلاً إذا نسبت إلى شروط التفكير ! إن التفكير متعلق بكثير من العوامل الطبيعية ، كالأقليم ، والوراثة ، والبيئة ، والصحة . وهو تابع أيضاً لعوامل نفسية كثيرة ، كتداعي الأفكار ، والتخيل ، والذاكرة ، والحساسية . ولذلك كان تحليل هذه العوامل لكشف عناصرها البسيطة أصعب في علم النفس منه في علوم الطبيعة .

٣ ـ إن طبيعة الظواهر النفسية مختلفة عن طبيعة الظواهر المادية ، فالتجريب فيها مشتمل على كثير من الصعوبات فلا يوصل فيها إلى قياس مباشر ، ولا تعين كميتها كما تعين كمية الشروط المادية ، ولا تنطبق الرياضيات عليها كما تنطبق على العلوم الطبيعية ، فلا يمكن التعبير عن قوانينها بمعادلات ، ولا قلبها إلى توابع (Fonctions) رياضية .

---

(١) هذا القانون مشتق من القانون القائل : الطفل يعيش في الحاضر ، والراهق يكشف عن المستقبل ، والشاب يعيش في المستقبل ، أما الشيخ فيعيش في الماضي . وقد عمم شالي هذا القانون وأطلقه على الأجناس البشرية فقال : الأسود يعيش في الحاضر ، والأبيض يعيش في المستقبل ، أما الأصفر فيعيش في الماضي . راجع مجلة باريس (Revue de Paris) ١٥ فبراير ١٩٢٤ ، مقال شالي في الأجيال والأجناس ، وكذلك كتاب المطول في علم النفس لدوماس ـ مج ـ ٢ ، ص ـ ٧٠٣ .

٤ – لا يمكن استنتاج القوانين النفسية بعضها من بعض لاختلافها وعدم تناسقها ، أما العلوم الطبيعية فانه يمكن الوصول فيها إلى قوانين تسمى بالقوانين المشتقة ، لأنها متناسقة . مثال ذلك انك تستنتج قوانين (كبلر) الثلاثة من قانون الجاذبية العامة ، فتسمى قوانين كبلر بالقوانين المشتقة . ان علم النفس لا يتضمن مثل هذه القوانين المشتقة ولا يجمع القوانين المختلفة في قانون عام واحد ، فلا غرو إذا بقيت قوانينه متفرقة لا توحيد فيها ولا اتصال بين حدودها .

وبالرغم من هذا النقص فاننا لا نزال نعتقد أن الظواهر النفسية خاضعة لقوانين كغيرها من الظواهر الطبيعية ، إلا أنه لا يمكن الوصول فيها الآن إلى درجة عالية من الضبط لتعذر صياغتها في معادلات رياضية ، لقد قال ارسطو :

« لا ينبغي لنا أن نطلب في جميع العلوم درجة واحدة من الضبط ، بل يجب أن نطلب التحقيق والضبط في كل نوع من الموضوعات بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذي يعالج[1] . فاذا صح انه يمكن الوصول الى الضبط التام في بعض مواضيع العلم ، فانه لا ينبغي ان يتحتم الضبط في كل مؤلفات العقل بقدر سواء[2] ، وبالنسبة إلى الأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين[3] . »

المصادر

1 - Hannequin, Introduction à l'étude de la psychologie, ch. I et III.

2 - Stuart Mill, Systéme de logique, I, VI.

3 - Ribot, Psychologie Anglaise et Psychologie Allemande Contemporaines - Introductions.

4 - De la méthode dans les sciences, I, ch. sur la psychologie.

---

(١) ارسطو ، كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس ـ ك ١ ، ب ١ ، ف ١٧ .
(٢) المصدر نفسه ـ ك ١ ، ب ١ ، ف ١٥ .
(٣) المصدر نفسه ـ ك ٥ ، ب ١٠ ، ف ٧ .

5 Binet, Introduction à la psychologie expérimentale.
6 - Foucault, Cours de psychologie, tome I.
7 - P. Guillaume, Psychologie.
8 - Thomas, Cours de philosophie.
9 - E. Baudin, Cours de psychologie.
10 - G. Dumas, Traité de psychologie, tome I, introduction par Lalande (bibliographie).
11 - Cuvillier, Manuel de philosophie, tome I, Psychologie.

تمارين ومناقشات شفاهية

١ – الحتمية في علم النفس :

٢ – اشرح وناقش اعتراضات (كورنو – Cournot على السيكولوجيا العلمية في كتابه (Matérialisme, vitalisme, rationalisme)

٣ – ما هي طرائق علم النفس ؟

٤ - ما هو الاستبطان وما هي قيمته ؟

٥ – ما هي قيمة التجريب في علم النفس ؟

٦ – اشرح هذه العبارة: « اختلاف عالم النفس عن عالم الأخلاق كاختلاف عالم النبات عن البستاني » (ريبو)

الإنشاء الفلسفي

١ – هل يستطيع العالم النفسي ان يعرض عن الملاحظة الداخلية ويقتصر على مشاهدة سلوك الناس في مختلف الظروف التي يوجدون فيها ؟

٢ – هل يستطيع علم النفس ان يقتصر على الملاحظة الداخلية ؟

٣ – ما هي قيمة القوانين النفسية ؟ اوضح ذلك بامثلة .

٤ – قارن الطريقة الذاتية بالطريقة الموضوعية وأوضح ذلك بامثلة من عندك .

٥ هل يختلف العالم النفسي عن العالم الطبيعي في البحث عن الحقيقة ؟ .

الفصل الخامس

الشعور

١ – تعريف الشعور وصوره وصفاته

ما هو الشعور – الشعور هو الحدس النفسي الذي نطلع به على حالاتنا الداخلية [١] كان (هاميلتون) يقول : الشعور هو معرفة النفس بأفعالها وانفعالاتها . فهو إذن معرفة مباشرة أو حدس نفسي يطلع الانسان به مباشرة على ما يجري في نفسه من العواطف والأفكار والذكريات ، ويدرك ألوان حياته الداخلية من غير أن يحتاج في ذلك كله إلى واسطة خارجية . ولنبحث الآن في صور الشعور وصفاته .

ا – صور الشعور

للشعور عدة صور أشدها خطورة صورتان: الصورة التلقائية (Spontanée) والصورة التأملية (Réfléchie) . وقد بينا في الفصل السابق [٢] أثرهما في الملاحظة النفسية ، ولنذكر الآن نسبة كل صورة منها الى الأخرى .

١ – تظهر الحالات النفسية في الشعور التلقائي بثوبها الطبيعي المجرد من الفعل التأملي ، فالخوف ، والغضب ، والاطلاعات الناشئة مباشرة عن الحواس ، والأفعال الخالية من التفكير والتأمل هي من ظواهر الشعور التلقائي ، وهي ظواهر منصلة خالية من الوضوح يشارك فيها الحيوان ، والطفل ، والإنسان الإبتدائي ، والمتمدن .

---

(١) راجع مادة الشعور Conscience في معجم (لالاند): Vocabulaire technique et critique de la philosophie

(٢) راجع ص ١٠٦ – ١١٠

٢ ـ ولكن إذا رجع الانسان إلى نفسه ، وتأمل ما تنطوي عليه من المشاعر المبهمة والرغائب الغامضة ، ثم أنعم النظر فيها ، حتى تصبح صورها بينة ، وحقائقها واضحة شبيهة بصور العالم الخارجي ، كان شعوره هذا شعوراً تأملياً . فحب الحقيقة والاستدلال والتفكير وسائر الأحوال الداخلية التي يصحبها انتباه إرادي هي من حالات الشعور التأملي .

٣ ـ وحالات الشعور التلقائي يمكن أن تكون انفعالية ، أو عقلية ، أو فاعلة ، أما حالات الشعور التأملي فلا يمكن ان تكون إلا عقلية . أن الحالات الشعورية تولد في نفس صاحبها إدراكاً لذاته . فإذا أحس بالألم مثلاً استطاع أن يفكر فيه ، ولكن فكرة الألم ليست ألماً ، وإنما هي حالة عقلية .

ولذلك كان الشعور التلقائي بسيطاً والشعور التأملي مركباً ؛ لأنه رجوع إرادي إلى النفس ، لا بل هو شعور الإنسان بنفسه الشاعرة ، وهو مبني على الشعور التلقائي ، لأنه أكثر تعقداً منه ، هذا ينطوي على الحاضر وحده ، وذاك ينطوي على الحاضر والماضي معاً . فنسبة الشعور التلقائي إلى الشعور التأملي كنسبة الإحساس إلى الإدراك . ووظيفته في إدراك الحياة الداخلية كوظيفة الإحساس في إدراك العالم الخارجي .

ومن العجيب ان شدة الأحوال النفسية مضادة لوضوح الشعور التأملي ، فكلما كان الألم أخف كان تأمله أوضح وأبين ، وكلما كان أشد وأقوى كان إدراكه أظلم وأخفى ، والسبب في ذلك أن شدة الانفعال تشوش النفس وتعكر صفو الفكر .

ولذلك كان الشعور التلقائي أكثر نمواً من الشعور التأملي عند الأقوام الابتدائية والأطفال . لأن حياتهم عرضة للاضطرابات الشديدة ، والانفعالات المفاجئة ، لا يستطيعون التروي في أحكامهم ، ولا التبصر في أعمالهم ، وكلما كان حظ الانسان من التحضر أرقى كان حكمه على تهيجاته أشد وأقوى ، فلا يغلب عليه الهوى ، بل يكبح جماح نفسه ، ويوقف غضبه ، ويسيطر على شهواته ، ويهذب ذوقه بالتربية والدرس والتأمل ، فتغدو أفكاره متسقة ، لا يقوم بعمل إلا بعد اعمال الروية فيه .

ب ـ صفات الشعور

لعل الحياة النفسية لم توصف بأحسن مما وصفها به (وليام جيمس) و (هنري برغسون) ؛ ولذلك نقلنا عنهما هذه الصفات ولخصناها في الفقرات الآتية :


شكل ١٣

هنري برغسون

(Henri Bergson)

ولد هنري برغسون في باريز ١٨٥٩ وتوفي عام ١٩٤١ ؛ دخل دار المعلمين العالية وهو في الثانية والعشرين من سنه ثم درس الفلسفة سبع عشرة سنة في المدارس الثانوية ، ثم كلف تدريس الفلسفة في دار المعلمين ثم في الكلية الفرنسية ، ثم انتخب عضواً في المجمع العلمي الفرنسي ، وهو فيلسوف العصر ، جدد علم ما بعد الطبيعة وبناه على التجربة الداخلية والحدس النفسي .

١ ـ الشعور اشبه شيء بسيال دائم الحركة[1] . مثل الشعور الذي تنطوي عليه النفس ، كمثل الغيوم الدائمة الحركة . والانسان وان حاول ان يحافظ على السكون والثبوت فان نفسه لا تثبت على حال واحدة ، بل تتبدل وتتغير ، لأن بقاء الفكر على حال واحدة هو بطلان الفكر ، ووقوف النفس عن التغير هو فقدان النفس . وكيف يستطيع الانسان ان يبقى على حال واحدة ، وهو في كل لحظة يتبدل وينتقل من الظلمة إلى النور ، ومن النوم إلى اليقظة ، ومن الحزن إلى الفرح ، وما أسرع ما تخبو

---

(١) كان وليم جيمس يسمي هذا السيال بتيار الفكر Courant de la pensée أو بجريان الشعور وهو ما يسمى بالانكليزية Stream of thought

تلك المشاعر الواضحة ، فتترك القلب ظلاماً ! الشعور سيال متحرك لا يبقى على صورة ثابتة ، بل يجري كما تجري مياه النهر ، ويتبدل كما تتبدل الغيوم التي تعبث بهـــا الرياح ، انظر إلى الأشياء، إن صورها تتغير في عينيك كل لحظة، وإذا قيل ان الشيء يبقى هو نفسه في كل زمان ومكان ، قلنا ان الاحساس به يتغير بتغير النفس، فاذا كان (ص) هو الصورة التي يحدثها ذلك الشيء في زمان (ن)، فانها في زمان (ن) تنقلب إلى (صَ) .

قال وليم جيمس . [1]

« كثيراً ما ننتقل من احساس بصري إلى احساس سمعي ،ومن حكم إلى عزم، ومن ذكرى إلى أمل ، ومن حب إلى بغضاء ... ولشد ما يختلف ادراكنا للاشياء بحسب ما نكون أيقاظاً أو نعساً ، جياعاً أو شباعاً ، في الراحـــة أو في التعب . فيتبدل شعورنا بالاشياء بين عشية وضحاها، أو بين الصيف والشتاء، أو بين الطفولة والشباب والشيخوخة ... وكثيراً ما نعجب لتبدل قيم الأشياء في أعيننا، فيدهشنا اليوم ما اتخذناه أمس من الأحكام، ونرى الأشياء كل عام ، بألوان جديدة . فيغدو الخيالي حقيقياً ، والمهم تافهاً . ويخيل الينا أن أحبابنا الذين لم نرغب في الحياة إلا من أجلهم ، قد انقلبوا اليوم إلى ظلال زائـله . فكيف صارت هذه النساء ، وتلك النجوم ، والغابات ، والمياه ، فاقدة تافهة ، بعد ان كانت إلهية ساحرة . وكيف زال حسن تلك الغادات ، وخبت ذكرها بعد ان كانت تحرك في نفوسنا نسمات اللانهاية ؟ أين ذهبت أسرار معاني (غوته) العميقة ،وأين تلاشت روعة ما قرأناه من كلام (استوارت ميل) ، أن ما كان يفتننا ويحمسنا من قبـل ليملنا اليوم ببرودته القاسية، فنستثقل تغريد الطير، ونجد نسيم الصبح حزيناً ، والسماء مظلمة . »[2]

ليست الحياة النفسية مركبة من أجزاء فردة، ولا هي سلسلة منظمة من حالات جزئية ملتصق بعضها ببعض بغراء خارجي، وإنما هي كتلة روحانية، لا نستطيع ان نتبين أطرافها،

---

(١) وليم جيمس ، مختصر علم النفس ص ١٩٩ — ٢٠١

(٢) راجع (الام فرتر) للشاعر الفيلسوف (جوته) الالماني : تعريب احمد حسن الزيات ص — ٧٨ « أكذلك قضى الله ان يصبح ما كان مصدراً لسعادة المرء ورخائه علة لبؤسه وشقائه؟ اليس عجيبا أن الشعور المتقد الذي كان يصل قلبي بالطبيعة ، ويغمر نفسي بالنعيم واللذة ، ويحمل كل ما يطيف بي جنة بهيجة يعود عذابا بئيساً لا يخف ، وشبحاً عنيفاً لا يغيب » .

ولا أن نطلع على أجزائها بوضوح تام . وقد تزداد هذه الحياة وضوحاً بالتحليل، فيكشف الباحث فيها عدداً غير متناه من الألوان ، إلا انها مشتبكة ، يتقدم فيها الحسي المركب على البسيط المجرد .

وهذا يدعو إلى تغير الحياة النفسية من حال إلى حال [١] ، ولولا تغيرها واختلافها لكانت مشاعرنا مبهمة غامضة ، إلا أن انتقال الحياة النفسية من حال إلى حال يبعث على ازدياد وضوحها ، فنحن لا ندرك قيمة الصحة إلا بعد المرض ، ولا نعرف طعم اللذة إلا بعد الألم ، ولا تردهينا محاسن الطبيعة إلا إذا وافقت هوىً من نفوسنا ، فجميع مشاعرنا خاضعة إذن لقانون النسبية ، ولو بقيت الاحساسات على نمط واحد لضعف الشعور بها ، لأن الحركة شرط من شروط الحياة ، فبقـــاء الاحساس على حال واحدة داع إلى ركوده وانقلابه إلى عادة ، والعادة كما سترى مخففة من الشعور .

وقد يبلغ بنا هذا التغير أن نظن أن الحالة التي نحن فيها هي واحدة الحالات ، فنقول مثلاً اننا لم نشعر من قبل بهذا الألم الذي نشعر به الآن ، ولا يستطيع من حولنا من الناس أن يدركوا حقيقة ما نشعر به [٢] .

٢ ـ الشعور والشخصية : ـ ليست أحوال الشعور مفارقة الشخصية ، وإنما هي جزء منها ، فالرغائب والأفكار ليست موجودة بذاتها ، لأنها ملازمة النفس الشاعرة ، فإما ان تكون هذه الرغبة رغبتي ، واما أن تكون رغبة غيري ، ولكنها لا تعدو في كلا الحالين أن تكون ذات صورة معروفة ، وحلية متصفة بصفات الشخصية الشاعرة. وليست كل حالة

---

(١) قال باسكال « الزمان يشفي من الآلام والمنازعات والضغائن ، لان الانسان يتغير ويتبدل من حال إلى حال ، فلا الجارح ولا المجروح باقيين على حالتيها الأولى». الأفكار ، طبعة برونشويك فقرة ـ ٣١٢ .
وقال جان جاك روسو : « ان أكثر الناس يخالفون أنفسهم فيتبدلون من حال إلى حال ويصبحون رجالا متباينين تماماً » الاعتراف ، قسم ـ ٢ كتاب ـ ٩ .

(٢) آلام فرتر ، ص ـ ١٤٣ : « أقول لنفسي أحياناً : يا نفس أنت واحدة النفوس في هذا الحظ ، وأولئك هم الناس حولك تستطيعين أن تعديهم سعداء ، وهيهات أن تجدي فيهم من شرب من نقيع الحنظل ما شربت، فاذا ما قرأت لشاعر من الشعراء الأقدمين خيل إلي أني أنظر في قلبي ، وأقرأ صحيفة لبي ، فيهيج بي الوجد ويشتد علي الألم وأقول : والهفتاه ! ، هل كان فيمن تقدمني من الناس من لقي من ارزاء الدهر وبأساء الحياة ما لقيت ؟ » .

شعورية بتضمنة معرفة تامة بالشخصية ، بل قد يسبق ادراك الشخصية البين شعور مبهم غامض لا فرق فيه بين الجسد والعالم الخارجي ، ولا بين الجسد والانا . ان عدم استقلال أحوال الشعور عن الشخصية لا يدل على وجود ذات (متافيزيقية) مفارقة للجسد ، بل يدل على أن أحوال الشعور المتصلة بعضها ببعض تؤلف كلا متسق الأجزاء . ألم تر أن الرغائب متحدة بغيرها من المشاعر والميول،والتصورات ، والاعتقادات ، كأنها مصبوغة بألوان النفس أو مصهورة بحرارتها، حتى لقد يخيل اليك انها تؤلف ذاتاً واحدة، منسجمة الأنغام ، متداخلة الأجزاء ولو كانت الحالة الشعورية مفارقة للأنا لكان العلم بها مستحيلا، فهي لا تعدو أن تكون حالتي أو حالتك ، وأن تكون بذلك شخصية . وأنى لي الشعور تماماً بما تشعر به أنت . إن نغمة واحدة قـــد تولد الف احساس مختلف إذا سمعها الف شخص فكما أن علماء الطبيعة يقررون عدم تداخل أجزاء المادة ، كذلك علماء النفس يقولون بعدم تداخل النفوس .

٣ ـ الشعور اصطفاء [١] : ـ ان فاعلية النفس محدودة ، ولذلك كان شعورها بكل ما يحيط بها غير ممكن . وسبب ذلك أنها تصطفي ما هو موافق لأحوالها ، وتهمل الأشياء الأخرى ، هب جماعة من النـــاس زاروا بلداً واحداً ، فإن كل واحد منهم يختلف عن الآخر بالأشياء التي انتبه لها والذكريات التي حفظها . وكذلك الماشي في الطريق لا يشعر بجميع الأشياء التي يمر بهـــا . فالنفس تصطفي في كل وقت ، تصطفي في الاحساس ، والادراك ، والذاكرة ، وتداعي الأفكار ، تصطفي في اليقظة ، وتصطفي في النوم ، فتدرك من كل شيء صفته البارزة، وتقتصر في الاشارة اليه على هذه الصفة دون غيرها ، ولقد سمّى العلماء هذه الظاهرة بضيق ساحة الشعور (Etroitesse du champ de la Conscience) .

وليست ظاهرة الاصطفاء هذه خاصة بالشعور وحده ، وإنما هي ظاهرة عامة ، تشمل المادة والحياة والنفس . فالأجسام الكيميوية يمتص بعضها بعضاً ، والنبات يمتص من التراب بعض المواد الغذائية دون بعض ، وآلة اللاسلكي تصطفي بعض الأمواج المعينة ،

(١) فضلنا كلمة اصطفاء (Sélection) على كلمة انتخاب لأن في معنى الانتخاب التباساً يدعو إلى الظن ان في كل فاعلية شعورية ارادة ، وهذا خطأ ظاهر ، كما رأيت ، لأن الشعور نوعان تلقائي وتأملي، ولا أثر للارادة إلا في الشعور التأملي . راجع دوماس المطول في علم النفس جزء ٦ ص ٨٤٧ .

وكذلك حواس الإنسان فهي لا تشعر بجميع الموجات الحسية ، لأن العين لا ترى كل موجات النور ، ولا تشعر بما فوق الأحمر ، ولا بما تحت البنفسجي . والأذن لا تسمع كل أمواج الهواء ، بل تهمل السريع والبطيء منها ، ففي الطبيعة إذن كثير من القوى التي نجهلها ، لأن حواسنا لا تطلعنا عليها . حتى لقد قال (غوستاف لوبون) : إن العلماء استعملوا أنابيب (كروكس) مدة خمس وعشرين سنة من غير أن يطلعوا على أشعة (رونتجن) الموجودة فيها . وقوة الكهرباء موجودة في الطبيعة منذ القدم ، ولكن الناس لم يطلعوا عليها إلا في العصور الحديثة .

أضف إلى ذلك أن المرء لا يشعر إلا بما له علاقة بمنفعته . فاذا أردت أن تطلع على خلق رجل فانظر إلى الأشياء التي ينتبه لها ، وإلى الأشياء التي يهملها . لأن اختيار الرجل دليل على عقله . وكم مرة ذهلنا فيها عن الأشياء التي تحيط بنا لإهتمامنا ببعض الذكريات ، وانصرافنا إلى بعض الأحلام ، فالنفس لا تشعر إلا بما تهتم به وتصطفيه ، فكأن الإنسان لا يبني لنفسه إلا بناء موافقاً له ، ولا يقيم إلا حيث يشاء .

٢ ـ شروط الشعور

إذا كان التوازن بين النبات ومحيطه الخارجي يتم بتكيف لا شعوري ، فانه لا يتم بين الحيوان وبيئته إلا بظهور الشعور . لأن في الحيوان عدداً كبيراً من الحاجات والنزعات ، وهو متحرك دائم الإنتقال من بيئة إلى أخرى ، وهذه الصفات تدعو إلى الإخلال بالتوازن ، وباختلال هذا التوازن يظهر الشعور .

١ ـ يظهر من ذلك أن الشعور تابع قبل كل شيء لشروط حيوية وعملية . وهو يمثل دوراً هاماً في حفظ بقاء الحيوان ودفاعه عن نفسه ، يظهر عندما يختل التكيف ، ثم يعمل على اعادة التكيف إلى ما كان عليه . وهو آلة للاطلاع على كل نافع ، وأول الأشياء النافعة الاطلاع على العالم الخارجي لتجنب ما فيه من المخاطر ، واجتياز ما فيه من العقبات ، واقتناص ما فيه من الحاجات . لذلك كان شعور المرء مشتملاً قبل كل شيء على ادراك الأشياء الخارجية

ومشتملاً في الوقت نفسه على ادراكه لذاته ، لإختيار الصالح من نزعاته المتناقضة ، فهو إذن عقلي ، وانفعالي ، وفاعل .

٢ - ولما كان الإنسان يعيش في وسط اجتماعي ،كان الشعور خاضعاً للشروط الاجتماعية وكان له دور هـــام في مؤالفة البيئة . إن آراء الإنسان لا تصبح متصفة بالوعي والشعور إلا إذا اصطدمت بآراء الآخرين. فالشعور يكشف إذن عن القواعد الاجتماعية، والأوامر الخلقية التي يجب اتباعها ، ويكبت الرغبات اللااجتماعية ، والنزعات المخالفـــة للمألوف من العادات .

٣ - ينتج من ذلك أن الشعور خاضع لقانونين أساسيين: أحدهما قانون النسبيـة والثاني قانون التأليف .

ولما كنا قد بحثنا في قانون النسبية سابقاً ،فلننقل الآن كلامنا في قانون التأليف. إن الشعور يؤلف بين كثير من العناصر . فلا يظهر إلا إذا جمع بين كثرة العناصر ووحدة التفكير

إن كل حالة شعورية أولية ترجع عدداً كبيراً من المؤثرات الخارجيـــة إلى الوحدة . مثال ذلك أن الإحساس السمعي ينشأ عن عدد كبير من اهتزازات الهواء ، والإحساس الضوئي ينشأ عن عدد كبير من الاهتزازات الكهرطيسية ، وكل حالة نفسية أوليـة هي بهذا المعنى تعبير رمزي بسيط عن مؤثرات خارجية كثيرة ، وما الشعور إلا لغة تعبر عن الوجود الخارجي المعقد .

- اضف إلى ذلك أن الشعور لا يقتصر على حالة شعورية واحدة ، بـل يستلزم أيضاً تأليف هذه الحالات الأولية وجمعها في حالات مركبة . مثـــال ذلك أن الإدراك يجمع الإحساسات إلى الصور والذكريات ، والشعور يجمع الحالات النفسية المتباينة بعضهـا إلى بعض ليؤلف منها ذاتاً واحدة ، وهي الأنا .

٣ - طبيعة الشعور

ما هي حقيقة الشعور ؟ هل هو قوة مفارقة للظواهر النفسية أم صورة ملازمة لها ؟

لسنا نريد في هذا المطلب أن نعود إلى البحث في منشأ الشعور ،فقد ناقشنا سابقاً مذهب

الاثنينيين ، ونظرية الظاهرة الثانوية ، والنظرية السلوكية وغيرهـا . وإنما نريد أن نبين طبيعة الشعور من الوجهة النفسية فقط .

١ – هل الشعور مستقل عن الظواهر النفسية

ليس الشعور قوة مستقلة عن الظواهر النفسية ، وإنما هو هي ، فانا أتألم وأفكر ، وأرغب وأريد ، وأشعر في الوقت نفسه بهذا الألم والتفكير ، وتلك الرغبة ، والإرادة. حتى لقد قال (ستوارت ميل) : « ليس الشعور والاحساس شيئين مختلفين وإنمـا هما اسمان لشيء واحد ، فإذا استعملت كلمة شعور بدلاً من كلمة إحساس لم ازد على كلمة إحساس شيئاً ، وكذلك إذا فكرت أو شعرت بأني أفكر ، فإن الأمرين شيء واحد . »

من ذا الذي يستطيع أن يتصور شعوراً خالياً من كل ظاهرة نفسية أو نفساً لا أثر فيها للتهيج والتفكير والإرادة ؟

لقد زعم (الاسكتلنديون) أن الشعور قوة مفارقة للظواهـر النفسية فقال (رويه كوللارد) [١] : « ان لذاتنا ، وآلامنا ، وآمالنا ، ومخاوفنا وكل إحساساتنا وأفعالنـا وأفكارنا تجري أمام الشعور كما تجري مياه النهر أمام عيني المشاهد الواقف على الشاطيء [٢] » ولكن كيف يختلف الرائي عن المرئي ، انها إذا اختلفا في إدراك العالم الخارجي لم يختلفا في إدراك الشعور. لأنه لا فرق بين حدوث الرغبة والشعور بها. ولو كان الأمر على عكس ذلك ، أي لو كان الشعور مفارقاً للظواهر النفسية لما اتصلا ابداً ، « ولكانت العين التي ترى مختلفة عن الشيء المرئي . لقد قال ارسطو منذ القدم : إذا قلنا بوجود حاسة ثانية تحس بها الأولى لزم عن ذلك الذهاب إلى اللانهاية أو الوصول إلى حاسة تدرك نفسها بنفسها. فلماذا لا نقول بوجود هذه الخاصة للحاسة الأولى » [٣] .

---

(١) رويه كوللارد (Royer - Collard) – فيلسوف وخطيـب سياسي ولد في (صومبوى) Sompuis من أعمال ولاية (اللارن) في فرنسة سنة ١٧٦٢ وتوفي سنة ١٨٤٥ ، وهو من المدرسة التوفيقية الفرنسيه . نقل فلسفة الاسكتلنديين الى فرنسة .

(٢) رويه كوللارد، راجع: Fragments publiés par Jouffroy, 4e vol. de Reid p. 423

(٣) الفريد فويه – Fouillée ، راجع : – L'évolutionnisme des Idées - Forces ص – ٢٧

ينتج من ذلك أن الشعور ملابس للظواهر النفسية ، وانه صورة من صورها ، وصفة من صفاتها ، ولولاه لما أمكن الاطلاع على ما تنطوي عليه النفس .

قال (داويد هوم) أيضاً: «أما أنا فاني كلما دخلت إلى أعماق نفسي كشفت عن إدراك جزئي واحد أو عن غيره من الادراكات، كإدراك الحرارة والبرودة، والنور والظلمة والحب والبغضاء ، والألم واللذة، فلا استطيع أن أكشف عما في نفسي إلا بالإدراك ، ولا استطيع أن اشاهد فيها شيئاً غير الادراك [1] » .

ولو كان الشعور كما زعم الاسكتلنديون قوة مستقلة عن الظواهر النفسية لأمكن بقاء هذه الظواهر بعد زوال الشعور بها، أفينقطع جريان النهر إذا ابتعدت عن الشاطىء — أم هل تزول هذه السهول السندسية إذا اغلقت نافذتي ؟

ان عدم إدراك الشيء لا يدل على فقدانه ، فهل يمكن تشبيه الحدسيات النفسية بالحدسيات الحسية الخارجية ، وهل يستمر بقاء الظواهر النفسية إذا زال الشعور بها ؟ ذلك ما سنعالجه عند البحث في نظرية اللاشعور .

ب — نظرية الشعور المدرسية

يرجع القول بهذه النظرية إلى (ديكارت) لأن هذا الفيلسوف كان يعتقد أن النفس لا تنقطع عن التفكير إلا إذا تلاشى وجودها ، والشعور حدس ، لا بل هو صورة للظواهر النفسية ، وها نحن اولاء نلخص لك هذه النظرية :

١ – الشعور حدس . — الحدس معرفة أولية مباشرة ، وهو مطلق صادق الحكم لا يخطيء، ولما كان الشعور متصفاً بهذه الصفات كان بالضرورة حدساً.

الشعور معرفة مباشرة . — وهذا يميز الشعور عن الإدراك ، لأن كل إدراك يقتضي تمييز ما في الذهن عما هو خارج الذهن، فيفصل الرائي عن المرئي، ثم يصل بينهما بالتصور. ولذلك كان الإدراك معرفة غير مباشرة، مثل إدراك البيت، فهو لا يتم إلا بالتصور المنبعث عن الحس ، أما البيت فيبقى خارج الذهن، فالإدراك إذن عمل عقلي ولا يوجد معقولاً في

---

(١) داويد هيوم — David Hume ، راجع كتاب الطبيعة البشرية (Traité de la nature humaine) ترجمة رينوفيه وبيلونه ، ص ٢٣٠

الحس بل في الشعور ، هكذا أشعر مباشرة بإدراكي كما أشعر بإرادتي ورغبتي وحزني ، فلا فرق إذن بين الرائي والمرئي في الشعور التلقائي ،لأن النفس تطلع على أحوالها مباشرة.

الشعور مطلق . ـ وهو على عكس الإدراك ، لأن الإدراك نسبي ، فانا لا ادرك البيت بذاته ، بل ادركه بالقياس إلى احساسي به. فادراك الشيء الخارجي تابع إذن لحالة الشخص المدرك ،لأنه لا يدرك منه إلا ما يصل اليه بطريق الحواس ، فالمرئي هنا متعلق بالرائي والمعروف بالعارف ، أما الشعور فلا واسطة بينه وبين ظواهر النفس، ولذلك كان حدساً مطلقاً لا فرق فيه بين الرائي والمرئي ، إذا شعرت بعاطفة مثلاً كان شعوري بها مطلقاً ، فأشعر بها كما هي ، لا كما تصورها لي حواسي .

الشعور لا يخطىء . ـ ذلك لأنه حدس مباشر ، لا واسطة بينه وبين حدسياته ، فكيف نشك فيه وهو لا يعتمد على وسيط يكذب عليه . إن الريبي لا يشك في شهادة الشعور كما هو، بل يشك في مطابقة الإدراك لحقيقة الاشياء المدركة . فقد اشك في وجود العالم الخارجي وأشك في العلم ، ولكنني لا استطيع أن أشك في شعوري . لأن العالم الخارجي قد يكون غير موجود ، أما أنا فموجود ،لأنني أفكر وأشعر. ولذلك كانت آلام المريض الخيالي حقيقية بالنسبة إلى شعوره، لأنها ظواهر نفسية ، ولا اعتراض على حقيقة ما تشعر به النفس من الظواهر .

٢ ـ الشعور صورة الظواهر النفسية . ـ ليس الشعور كما زعم (الاسكتلنديون) و (التوفيقيون) قوة مستقلة عن الظواهر النفسية ،وإنما هو صورة جوهرية كلية تنطوي على ظواهر النفس . فهو من الظواهر النفسية بمنزلة الصورة من المادة . وكما أنه لا فرق في النفس بين الرائي والمرئي ،فكذلك لا فرق بين الشعور وحالاته ، فجوهر الشعور التلقائي لا يختلف عن أعراضه ، لأنه يظهر بظهورها ويختفي باختفائها ، وهو مساو لها في الشدة والمدة ، فإذا كانت ظواهر النفس قوية كان الشعور بها قوياً ، وإذا كانت ضئيلة كان الشعور بها ضئيلاً . وما الشعور بالعدم إلا عدم الشعور ، وفقدان الشعور بالظواهر النفسية دليل على زوالها وكما أنه لا وجود لمادة بلا صورة ،فكذلك لا وجود لظاهرة بلا شعور ، فلا فرق إذن بين الظاهرة النفسية والشعور بها ، بل هما مترادفان ، ووجود اللاشعور أو العقل الباطن محال .

تلك هي النظرية التي عمت الفلسفة بعد (ديكارت) ، إلا أن تقدم علم النفس أدى إلى تغييرها ، وأول فيلسوف ناقش هذه النظرية هو (ليبنز) فقرر وجود الإدراكات الصغيرة [1] (Petites perceptions) وفرق بينها وبين الادراكات الواضحة ، واضطر علماء النفس بعده إلى القول بحياة باطنية لاشعورية . ولنبحث الآن في درجات الشعور تمهيداً للدخول في بحث اللاشعور .

٤ ـ درجات الشعور

ان النور المنبثق من الشعور يختلف باختلاف اللحظات،فتارة يكون واضحاً،وأخرى يكون مظلماً ، ألاترى أن مشاعرك تستيقظ في الانتباه الشديد ، وتخبو في حالة الذهول، كأن الإنتباه نور ، والذهول ظلمة ؟ ألا ترى انك لا تنتقل من حالة إلى أخرى إلا بعد أن تمر بجميع الأحوال المتوسطة ؟ كذلك نور الفجر لا يبدد الدجى فجأة ، ولا يستولي ظلام الليل الحالك على الأرض إلا بالتدريج . وقد سمى (ليبنز) هذا القانون بقانون الإتصال الطبيعي . فالطفرة محال ، والأنتقال الفجائي من ضد إلى آخر مخالف للعقل . فكما أنه ليس في الإمكان أن تهبط درجة الحرارة من ١٠٠ إلى ٥٠ إلا إذا مرت بجميع الدرجات المتوسطة ، كذلك ليس في الإمكان أن تنتقل النفس من إدراك ضعيف إلى إدراك شديد إلا بالتدريج ، لأن كل ادراك مجموع ادراكات صغيرة ، ومن العواطف ما هو شديد، ومنها ما هو ضعيف ، ومن الأفكار ما هو واضح ، ومنها ما هو غامض يكاد أن يخبو نوره ، حتى لقد شبه العلماء هذا الشعور بأشعة النور المنعكسة على سطح مظلم ، بحيث يكون هناك مركز واضح واطراف غامضة ، وها هنا ظل وشبه ظل ونور ، كلما قرب الشيء من مركز الشعور المنير ازداد وضوحه ، وكلما أبتعد عنه خف نوره ، حتى إذا انتقل إلى الظل صار ظلاماً قاتماً .

ولذلك قال أحد علماء النفس : « إن الشعور طبقات مختلفة ، فبينا أنا أفكر في حل مسألة أجدني أسمع دقات الساعة ، وأرى حولي كثيراً من الأشياء المألوفة ، كمنضدتي ،

---

[1] ليبنز ـ راجع كتاب المحاولات الجديدة في الذهن البشري (Nouveaux Essais sur l'entendement humain) ، ص ١٤ ـ ١٦ .

ودواتي ، فأكاد لا أشعر بها ، كأنما أنا في حلم ... ولا يدرك بواعث الزهو، والاعجاب ، والأنانية التي تفسد خالص النيات إلا النفوس الطيبة [1] » . لأن هذه الأشياء لاتوجد إلا في الطبقة الثانية من الشعور ، كأنما هي في ظل ، لا يطلع عليها إلا الحاد الذهن، والمرهف الاحساس ، والمؤيد النفس بشدة الصفاء .

وعلى ذلك فإن وراء الطبقة المنيرة من الشعور طبقة ثانية مظلمــة . فما هي حدود الشعور ؟ هل تخبو المشاعر وتزول آثارها من النفس عند أفولها ، أم يبقى منها في عالم الامكان اثر ؟ اين توجد هذه الحياة الباطنة ، وكيف تتصل بحياة النفس الظاهرة ؟ ذلك ما سنعالجه في بحث اللاشعور .

---

(١) (روه) و (ريفولت دالون) ـ علم النفس وآثاره في الأخلاق والتربية ـ فصل ـ ٢، ص ١٥ من الطبعه العاشرة (Rauh et Revault D'Allones , Psychologie appliquée à la morale et l'éducation, Hachette, Paris,)

الفصل السادس

اللاشعور

١ ـ هل يشمل الشعور جميع الحالات النفسية

يظن الانسان لأول وهلة أن كل حالة نفسية شعورية ، وأنه لا فرق بين الشعور والنفس، ولكننا سنثبت في هذا الفصل أن وراء الحياة النفسية الظاهرة حياة ثانية خفية ، فرب هوى خفي مزق احشاءنا من دون أن نشعر به ، ورب الم داخلي لم نعرف له سبباً ، أفيعرف الانسان كل ما تنطوي عليه نفسه من الأحوال الباطنة، وهل يدري لماذا أحب هذا وكره ذاك ، إن في نفوسنا نزعات خفية لا نشعر بها إلا عند اشتدادها وظهورها، فكأن الشعور لا يشمل جميع الأحوال النفسية ، ولعله ليس إلا برهة قصيرة من حياة النفس[1].

لقد كان أفلاطون يقول : ان النفس البشرية شقيقة المثل، وإنها كانت عالمة بكل شيء قبل اتصالها بالجسد، وقد أورد في كتاب (الينون) أسطورة التذكر دليلاً على أن النفس لا تكتسب علمها من التجربة ، بل تتذكر علمها السابق ، فالانسان يعلم مبادىء الهندسة بالقوة، قبل أن يتعلمها بالفعل ، فكأن علمه بها باطني، وطريقة سقراط في ذلك معروفة ، والفلاسفة العقليون يعتقدون أن النفس ليست صفحة بيضاء (Table Rase)، وإنما هي منطوية على مبادىء فطرية لا يشعر بها الانسان إلا بعد التفكير والتأمل .

لم تخف هـــذه الحياة اللاشعورية على الفلاسفة ، فقد ذكرها (ليبنز) في محاولاته [2] وأشار إليها (ديكارت) بالرغم من اعتقاده أن النفس لا تنقطع عن التفكير والشعور ، لأنه قال بوجود فكر تلقائي (Pensée spontanée) لا يترك أثراً واضحاً في النفس كفكر الطفل، وفكر الرجل الغارق في سبات عميق ، وفكر تأملي (Pensée réf- lèchie) تحفظ فيه النفس ذكرياتها [3] .

---

(١) راجع دوماس ، المطول في علم النفس ، ص ـ ٤٨٧ .

(٢) ليبنيز ، المحاولات الجديدة في الذهن البشري ، ص ـ ١٤ ، من المقدمة .

(٣) ديكارت ، رسائل ديكارت إلى (آرمان) طبعة آدم وتاري ، مجلد ـ ٥ ، ص ـ ٢٢٩

رأي ليبنيز ـ لاجرم ان (ليبنيز)قدأكمل الفكرة التي جاء بها(ديكارت)وأدخل على علم النفس فكرة اللانهاية الصغرى كما أدخلها من قبل على العلوم الرياضية . يقول ليبنيز : «ان هنالك الف اشارة تثبت لنا ان لدينا في كل لحظة عدداً لا نهاية له من الادراكات التي لا تأمل فيها ولا نظر[١]» . يحدث في النفس تغيرات لا نطلع عليها، إما لانها صغيرة جداً، وإما لأنها كثيرة ، فاذا اتحدت وامتزج بعضها ببعض ادركنا مجموعها بصورة مبهمة و هكذا تمنعنا العادة من الاهتمام بصوت الطاحونة أو صوت الشلال إذا أقمنا بقربها مدة من الزمن» . فنذهل عن هذا الصوت ، لا لأنه أصبح غير مؤثر فينا ، بل لأن الآثار التي يولدها تصبح بتكررها غير قوية فتمسي النفس غير شاعرة بها . ان النفس تدرك هذه الآثار الجزئية من غير أن تسمعها وتتأملها . مثال ذلك انك تسمع ضجة أمواج البحر مجتمعة ، ولا تسمع منها شيئاً إذا جاءت منفردة ، الموجة إثر الأخرى ، من غير أن تتحد أصواتها ، فهل هذه الأمواج الصغيرة عديمة الصوت ؟ . كلا ، لأنك تدرك صوت الموجة الصغيرة وإن كنت لا تسمعه ، ولولا هذا الإدراك الجزئي لصوت كل موجة صغيرة لما سمعت ضجة الأمواج مجتمعة . وكيف تسمع صوت الضجة الكبرى إذا كنت لا تدرك صوت كل جزء منها على حدة ، لأن الضجة الكلية ناشئة عن أصوات الامواج الجزئية ، فاذا كان صوت الموجة الجزئية صفراً كان صوت المجموع صفراً أيضاً .

وكذلك الحرج فان الانسان يراه من بعيد بكامله ، ولكنه لا يرى خضرة كل ورقة جزئية على حدتها ، مع أن هذه الخضرة الكلية لم تتولد إلا من هذه الخضرة الجزئية .

ومما يدلك على نجاح هذه النظرية التي جاء بها ليبنيز ، كثرة عـــدد الفلاسفة الذين اتبعوها وقالوا بها ، مثل (شوبنهور) و (دوهارتمان) و (هربارت) و (هاميلتون) و (تين) وغيرهم، فهم يقررون أن وراء الحياة الشعورية حياة ثانية لا شعورية ، إلا أن أدلتهم عقلية محضة ، ومناقشاتهم جدلية ، ولنفحص الآن عن بعض هذه الادلة :

---

(١) ليبنيز ، مقدمة المحاولات ـ ص ـ ١٤ .

١ ـ الدليل العقلي

يرى (هاميلتون) [١] و (تين) أنه يمكن البرهان على وجود الحيــاة اللا شعورية بطريقة عقلية مجردة . واليك بعض كلام (تين) :

« هب وتراً اهتز أمامك من ١ إلى ١٢ مرة في الثانية ، فإذا لم يبلغ عدد الهزات ١٢ لم تسمع له صوتاً ، فالأذن لا تسمع إذن صوت ١١ موجة ، بل صوت ١٢ موجة مجتمعة . والفرق بين الحالتين موجة واحدة . فلو كانت هذه الموجة دون أثر لمـا اختلفت نتيجة الـ ١١ موجة عن نتيجة الـ ١٢ . فما هو السبب في ذلك ؟ نحن نعلم أن كل قسم من العـلة يحدث بالضرورة قسماً من المعلول ؛ وعلى ذلك فان الاحساس الكلي المتولد من اجتماع ١٢ موجة ينقسم إلى احساسات جزئية متولدة من تأثير الأمواج المنفردة . فكل موجة تترك إذن أثراً في النفس ، ولولا ذلــك لما أحست الاذن بالصوت الكلي . فالاحساس الكلي المتولد من اجتماع ١٢ موجة مركب من ١٢ قسماً ، كل واحد منها لا شعوري [٢] » .

مناقشة هذا الدليل : ـ إذا انعمنا النظر في هذا الدليل وجدناه مستمداً من رأي (ليبنيز) في الادراكات الصغرى . وليس من الصعب علينا أن نجد فيه وفي رأي (ليبنيز) مجالاً للانتقاد . يرتكز هذا الدليل على القاعدة الآتية : كل تبدل عضوي فهو مصحوب بتبدل نفسي ، ولذلك فانه إذا اهتز الوتر ١٢ مرة ولد في النفس ١٢ إدراكاً لاشعورياً . لا شك في ان اهتزاز الوتر ١٢ مرة يحدث احساساً سمعياً ، كما جاء في المثال . ولكن هذا الاحساس السمعي متوقف على انضمام آثار الأمواج بعضها إلى بعض ، ولولا ذلك لما تحرك العصب السمعي ، أضف إلى ذلك أن للاحساس السمعي حداً اكبر وحداً أصغر ، فاذا خرج عدد الأمواج عن هذين الحدين لم تسمع الاذن لها أثراً . وإذا كان الحد الاصغر لتولد الاحســاس السمعي ١٢ موجة كانت الـ ١١ موجة عديمة الأثر ، فلا يتولد منها احساس ابداً .

(١) وليم هاميلتون William Hamilton (١٧٨٨ - ١٨٥٦) ولد في غلاسكو ، ألف كتاب الأجزاء الفلسفية Fragments de Philosophie ، واتبع (ريد) و (كانت) . له في المنطق بحث في كمية المحمول ، وفي علم ما بعد الطبيعة قول في استحالة تصور المطلق ، راجع فلسفته في تاريخ الفلسفة الحديثة لهر فدينغ ، مجلد ٢ ، ص ٤٠٢ - ٤٠٩ .

(٢) تين ، كتاب العقل ، مجلد ١ ، ص - ١٨٨

وإذا تعمقنا في المناقشة وجدنا رأي (ليبنيز) ، مبنياً على المبدأ الآتي : كل جزء من العلة يحدث جزءاً من المعلول مجانساً للمعلول كله ، وقد بين (استوارت ميل) ان هذا المبدأ لا ينطبق على التجربة ، ولنوضح ذلك بمثال .

لنفرض أن خيطاً ينقطع إذا علقت به قطعة من المعدن تزن ١٠٠ غرام ، فهل ينقطع إذا علق به ١٠ غ ؟ نعم ان وزن ١٠ غ يحدث في الخيط أثراً مـا ، فيوتره ويهيء إنقطاعه ، ولكن هذا الأثر الجزئي ليس مجانساً للمعلول الكلي ، لأن اشتداد الوتر شيء ، وانقطاعه شيء آخر . وليس يمكنك أن تقول أن التوتر المتولد من عشر العلة معادل لعشر المعلول الكلي ومجانس له . فكما انه لا يمكن أن ينقسم انقطاع الوتر إلى عشرة أجزاء متجانسة كذلك لا يمكن أن ينقسم الإحساس إلى عناصر جزئية متجانسة ، لأن الإحساس ليس مركباً . وسنعود إلى هذا البحث عند الكلام على نظرية (تين) و (سبنسر) في وحدة تركيب النفس ، ولو صح دليل (ليبنيز) لأثبت لنا عكس ما يريد ، لأنه يقتضي أن يكون المعلول الجزئي شعورياً ، كالمعلول الكلي لكونه مجـانساً له ، وأن تكون الأذن قادرة على الإحساس بصوت الموجة الصغيرة كإحساسها بصوت الأمواج المجتمعة ، وهـذا مخالف للتجربة .

فأنت ترى أن هذه المناقشات العقلية لا توصل إلى يقين تام ، ولا تقطع مظان الأشتباه ، بل تثبت أن وجود الحياة اللاشعورية أمر ممكن لا غير .

٢ ــ الاعتراض على نظرية اللاشعور

ولنناقش الآن بعض الاعتراضات المنطقية التي ذكرهـا الفلاسفة في الرد على نظرية اللاشعور .

١ ــ الاعتراض الأول : ــ إن وجود حالات (نفسية لاشعورية) محال لا بل متناقض ، لأنه إذا كان الشعور جوهر النفس ، امتنع وجود احدهما دون الآخر . قد يكون للحياة اللاشعورية معنى من الوجهة الفيسيولوجية ، فلا يمتنع وجود شيء فيسيولوجي لاشعوري ، أما من الوجهة النفسية فلا يعقل وجوده ، لأنك لا تستطيع أن تتصور عقلاً لا يعقل ، أو نفساً لا تشعر .

لا قيمة لهذا الاعتراض إلاّ بالنسبة إلى الذين لم يألفوا البحث في الحياة اللاشعورية ، لأن هذه النظرية الجديدة تنافي كل ما تعودوه . ومثل علم النفس في ذلك كمثل العلوم الأخرى ، أفلا يختلط الأمر على المبتديء في حساب اللانهايات ، و هل سلمت نظرية الجاذبية العامة في

أول أمرها من الاعتراض. لا يهدم الاعتراض نظرية من نظريات العلم إلا إذا كانت واهية، ولا يتقدم العلم إلا إذا استعان بالفرضيات والنظريات، والناس يستغربون كل جديد، فلا تعجب لنظرية اللاشعور إذا بدت متناقضة .

ولعل هذا التناقض لم ينشأ إلا عن توحيدنا النفس والشعور، واعتقادنا أن الشعور يشمل جميع الظواهر النفسية . لقد تعودنا الإطلاع على الظواهر النفسية بوساطة الشعور فقط . ولكن هل يلزم من ذلك أن يكون الشعور حقيقة النفس . إذا كان كل شعور نفسياً، فليس كل نفسي شعورياً. وكيف يمكن تعريف النفس بالشعور وهي أوسع وأغنى منه، يكفي أن نعدل عن المطابقة بين النفس والشعور حتى يزول التناقض .

٢ - الاعتراض الثاني . إذا سلمنا بخلو نظرية اللاشعور من التناقض لم نسلم من الإعتراض . لأنه قد يقال لنا كيف يمكن إدراك اللاشعور ومعرفته . فإما أن يكون اللاشعور نفسياً، وإما أن يكون غير نفسي. فإذا كان نفسياً لم يدرك بالملاحظة الخارجية، ولا بالملاحظة الداخلية، لأن آلة هذا الإدراك هي الشعور، فالأحوال اللاشعورية لا تدرك بالملاحظة الداخلية ولا بالملاحظة الخارجية، فوجودها وعدم وجودها سواء .

إن هذا الاعتراض لا ينقض نظرية اللاشعور، لأن وجود الشيء لا يقتضي ملاحظته بإحدى الصور المعلومة. وإذا كنا نقرر وجود كثير من الأشياء التي لا نستطيع مشاهدتها فمرد ذلك إلى أننا نستدل على وجودها بآثارها، وإلى أننا نفرض وراء المعلول الظاهر علة عميقة تفسره. نحن لا نرى إلا وجها واحداً من القمر، فأي فلكي يتردد في إثبات وجه آخر له. نحن لا نرى موجة واحدة من أمواج الأثير، ولكن العالم الطبيعي يقرر وجودها ويقيس سعتها ويعين اتجاهها . أنا لا أدرك مباشرة إلا حياتي النفسية، ولا أطلع على حياة الآخرين إلا بآثارها . فاي عالم نفسي لا بل أي رجل عاقل يشك في وجود حياة نفسية عند الآخرين. فلماذا يقرر الفلكي وجود أشياء لم يرها بمنظاره؟ ذلك لأن له في حسابه الدقيق غنى عن المشاهدة الحسية . ولو لا حاجة الطبيعيين إلى تعليل بعض الظواهر الطبيعية كالتداخل والاستقطاب وانتقال النور لما فرضوا وجود الأثير، وكذلك لولا اضطرار علماء النفس إلى تعليل بعض الظواهر النفسية لما فرضوا وجود اللاشعور، فنظرية اللاشعور إذن نظرية ضرورية ونافعة، وهي أكثر نفعاً في علم النفس من فرضية الأثير في علم الطبيعة .

وخلاصة القول ان العقل لا يمنع وجود حياة لاشعورية . ولا يجب ان يكون الشعور ملازماً للظواهر النفسية ، وقد أثبتنا بمناقشة الاعتراضات السابقة إمكان اللاشعور وسنسوق الآن إلى القارىء بعض الأدلة التجريبية التي تقلب إمكان اللاشعور إلى ضرورة، واحتماله إلى يقين .

٢ ـ بعض الادلة التجريبية

لقد جاءنا علماء النفس بأمثلة كثيرة تثبت وجود اللاشعور ،فمنها ما هو طبيعي ومنها ما هو مرضي . وسنبحث الآن في هذين النوعين من الأمثلة .

١ - الظواهر الطبيعية

لنهمل بعض الأمثلة التي جاء بها (دوهارتمان) [1] لانه يمكن إيضاحها بأسباب فيسيولوجية . من هذه الأمثلة قول هذا الفيلسوف ان في الادراك البصري ، أحكاماً لاشعورية،وأن هذهالأحكام اللاشعورية تقلب خيالي الطبقة الشبكية إلى خيال واحد ، وترينا الخيال المعكوس قائماً ، وتظهر لنا نتوء الأشياء . وقد بالغ (دوهارتمان) في النتائج الفلسفية التي استنبطها من هذه الأمثلة ، فبحث ذلك (وندت) و (هلمولتز) على استبدال التحليل النفسي بالتحليل الفيسيولوجي .

ولنهمل أيضاً مثالاً آخر جاء به (ليبنز) ، وهو قوله :إن النفس تستعذب الأوزان الموسيقية،لانها تعد أمواج الصوت بصورة لاشعورية ،فتعجب لبساطة نسبها العددية واتساقها.

ولنذكر الآن بعض الأمثلة الحقيقية الدالة على اللاشعور :

آ ـ اللاشعور في الحياة الانفعالية والوجدانية

رأيت عند البحث في درجات الشعور أن الشعور طبقات مختلفة[2]،فمنها ما هو منير ومنها ما هو مظلم . فان كانت الحالة النفسية موجودة في القسم المنير كانت واضحة بينة، وان كانت في أطرافه كانت قليلة الضياء قاتمة، حتى إذا جاوزت حدود الشعور صارت مظلمة وغامضة .

ولهذه الحالات الغامضة أثر في النفس لا يقل خطورة عن أثر الحالات البينة . وكثيراً ما

---

(١) هو (روبير دوهارتمان Robert de Hartmann) الفيلسوف الالماني المشهور ، ولد في برلين سنة ١٨٤٢ ، ونشر كتاب فلسفة اللا شعور سنة ١٨٩٦ .

(٢) راجع : ص ـ ١٣٣

نعجز عن ايضاح الأحوال النفسية دون الرجوع إلى بعض العوامل الخفية ، إذا أطفأ نور المصباح وأظلمت غرفتي زال احساسي بالأشياء التي أمامي ، ولكن زوال الإحساس بها لا يدل على فقدانها ، وكذلك زوال الشعور بأحوال النفس فهو لا يدل على زوالها . بل الحالة النفسية التي خرجت من ساحة الشعور تؤثر في حياتنا الشاعرة ، وميولنا الغامضة ، وعطفنا ، ونفورنا ، وتعمل على إعداد خيرة الأختراع ، كأنها قوة إدخار ، تبعث على انبجاس النور .

١ – اللاشعور في مبدأ الحياة النفسية : – إن في مبدأ الحياة النفسية أحوالاً تدل على تأثير اللاشعور ، لأن الطفل لا يفرق في هذه المرحلة بين الأنا واللاأنا ، ولا يميز شخصيته عن الإحساس ، فلا يتعدى وجود الشيء عنده الإحساس الدال عليه ، ولا فرق عنده بين الموجود والمحسوس ، كأن هناك وحدة ذاتية بين الشخص المدرك والشيء المدرك . وقد سمى (مين دوبيران) هذه الحالة بالحالة الانفعالية المحضة (Affectivité pure) أو حالة الإنفعال البسيط (Affection simple) ، وهي حال جميع الذين لم يتوصلوا إلى الشعور التام بشخصيتهم ، ولم يستطيعوا أن يقاوموا تأثير العالم الخارجي فيهم . وأحسن تصوير لهذه الحال قولهم : إنها حال ركود وخمود وخدر ، يزول عنها التأثير عقب حدوثه ، من غير أن يتحد بغيره ، ويندمج في شخصية كاملة متماسكة . وهذه الحال شبيهة بحال الشعور السريع المصحوب بالنسيان ، فهي اذن حال لا شعورية .

ليست هذه الحالة خاصة بالأطفال ، بل قد تعرض للراشد أيضاً في الأحلام والاغماء .

وقع (روسو) مرة على رأسه ، فأغمي عليه ، فقال يصف حاله :

« عدت إلى نفسي فوجدتني في تلك اللحظة في حال هي من الغرابة في درجة لا بد لي من وصفها هنا . أخذ الليل يدنو مني ، فأبصرت السماء وبعض النجوم وقليلاً من الخضرة ، فكان هذا الاحساس الاول عذباً ، ولم اكن ادرك نفسي الا من تلك الناحية ، فكنت في تلك اللحظة كمن ولد من جديد ، وكان يظهر لي اني املأ بوجودي الخفيف كل الاشياء التي رأيتها ، فكنت بكليتي منصرفاً إلى هذه اللحظة الحاضرة ، فلم اتذكر شيئاً مما حدث لي ، واضمحت صورة شخصي البينة ، فلم أعلم ما انا ، ولا من أنا ، ولا أين انا ، ولم أشعر بالم ، ولا خوف ولا بقلق ، وكان دمي يجري أمامي كما يجري ماء الجدول ، فلم يخطر لي ابداً انه دمي » .

ان لهذه الانفعالات البسيطة تأثيراً كبيراً في حياتنا النفسية ، حتى لقد بين (مين دوبيران)

ان لها تأثيراً كبيراً في تكون الانا[1] ، لأن النفس تحفظها في اللاشعور . وتنسج منها أشعة الميول . يخال الانسان انه نسيها وهي باقية وراء الستار ، تؤثر في سلوكه وتكيف ميوله الطبيعية ، ومخاوفه الغريزية ، ونزعاته التي لا يمكن ايضاحها بالتجربة والعادة المكتسبة .

٢ ــ اللاشعور في منشأ العواطف والأهواء : ــ كثيراً ما تتولد العواطف الشديدة من انفعال بسيط سريع . فلا يدري الانسان بها الا بعد ظهورها . وكم مرة خضع الانسان لعوامل العجب ، والغرور ، وحب الذات . من غير أن يشعر بها ، وما أعمق تحليل (لاروشفوكولد) و (باسكال) وغيرهما من فلاسفة الأخلاق لهذه العوامل الخفية . ان تهيجاتنا واهواءنا وميولنا متصلة بماضينا ومتعلقة بمزاجنا . فتارة تمر بنا الأيام طافحة بالسرور . وأخرى نستثقل فيها كل لطيف ، ونستقبح كل جميل ، ولو حللنا أسباب سرورنا وحزننا لما وجدنا لهاسبباً معقولاً[2] وقد قيل ان . « التشاؤم ناشيء عن المعدة والاحشاء ، لا عن التفكير في الحياة[3] » .

وكما يوجد في النفس تهيجات خفية ، فكذلك يوجد فيها ميول لاشعورية ، انا نجهل اسباب عطفنا ونفورنا ، كما نجهل أسباب حبنا وبغضنا . ولولا الأشخاص الذين يراقبوننا وينبهوننا لما أطلعنا من ذلك على شيء ، الميل عند تولده يكون خجولاً متردداً مجهولاً من صاحبه ، الا انه لا يلبث ان يستولي على النفس كلها ، ويصبح إلهاً معبوداً ، مسيطراً ، وكثيراً ما وصف الروائيون تولد الهوى في قلب العاشق ، وهو جاهل به . فإن (فدر)[4] راسين كانت في البدء غير شاعرة بتولد الهوى في قلبها ، (وبول) و (فيرجيني) حسبا حبهما الشديد صداقة بسيطة ، و (جوسلن) اخطأ ايضاً في تأويل حبه ، و (ناتاشا) تولوستوي تمثل براءة الحب وقوته معاً[5] ، كل ذلك يدل على عدم شعور العاشق بحقيقة ما تنطوي عليه

---

(١) راجع (مين دوبيران) : (Essai sur les fondements de la Psychologie) جزء ٢ ، ص ــ ١٢ ، من طبعة (نافيل) .

(٢) للاسباب اللاشعورية أثر كبير في تولد اللذة ، اذ كثيراً ما يفرح الانسان ، ويحزن دون سبب ظاهر ، فيزداد حزنه وسروره تبعاً لبعض العوامل الخفية ، ويختفيان بتأثير العادة .

(٣) راجع (بودن Baudin) ، كتاب علم النفس ، طبعة ٥ ، ص ــ ١١٤

(٤) راسين Racine ، رواية ــ فدر ــ Phèdre .

(٥) في رواية الابله L'idiot للكاتب الروسي (دوستويوسكي Dostoievaky)وصف جميل لهذه ــ

نفسه . وقد تنقلب العواطف إلى ضدها من غير ان يشعر المرء بأسباب ذلك ، فتنقلب الصداقة إلى عداوة ، والحب إلى بغضاء ، والعطف إلى نفور ، ويصبح الشجي خلي البال، وتتبدل جميع اعتقاداته . قد تكون هذه التبدلات ناشئة عن أسباب ظاهرة ، الا انها في الغالب متصلة بأسباب لاشعورية . ان لخيبة الأمل في حياة الانسان تأثيراً تتبدل على أثره ميوله واعتقاداته من غير أن يدري لذلك سبباً .

ب – اللاشعور في الحياة العقلية

في الحياة العقلية أمثلة كثيرة تدل على تأثير اللاشعور ، لأن الحالات الفكرية ليست واضحة كلها .

١ – اللاشعور في الادراك . – ليس الادراك ظاهرة عقلية بسيطة، وانما هو نتيجة عدة أفاعيل ذهنية . إن بعض صفات الادراك تعلل بأسباب فيسيولوجية كما رايت سابقاً، ولكن قسماً كبيراً منها لا يعلل الا باسباب لاشعورية . فالمسافة مثلاً لا تقدر إلا باستدلال لاشعوري يتضمن مقارنة بين حجم الجسم الحقيقي وحجمه الظاهر ، ونظرة إلى عدد الأجسام الفاصلة بيننا وبينه ، واستعادة لذكرى تجاربنا الماضية . وعلى ذلك فان للاستدلالات اللاشعورية أثراً في حصول الادراك .

٢ – اللاشعور في الذاكرة : – اين تحفظ الذكريات بعد غيابها عن ساحة الشعور ؟ سنجيب عن هذا السؤال عند البحث في الذاكرة ، ونقتصر الآن على القول : ان نسيان الذكريات لا يبعث على زوالها من النفس ، بل يتركها مخبوءة وراء الشعور . فلا تعود إلا ليتم بها الادراك الحاضر . وكثيراً ما يكون خطور الذكريات بالبال ناشئاً عن اسباب لاشعورية ، ولذلك فان خير وسيلة لاسترجاع اسم استعصى علينا تذكره هي الاعراض عنه ، فإذا أعرضنا عنه انبجس من أعماق اللاشعور انبجاساً عفوياً ، فكأن العقل الباطن قد هيأه لنا ونحن غير شاعرين به .

٣ – اللاشعور في تداعي الأفكار : – كثيراً ما ينتقل الانسان من فكرة إلى أخرى انتقالاً ميكانيكيا ، من غير أن يشعر بالأفكار المتوسطة التي قادته اليها ، هبني

الاحوال ، اذ يظن بطل الرواية – مويشكين – انه لا يحب – ناستاسيا فيليبوفنا – كا يحبها صديقه ، بل يحبها شفقة منه عليها ، وكذلك – آغلايه – فانها بالرغم من حبها الشديد للامير – مويشكين – لا تستطيع ان تصدق انها تحب مجنوناً مثله .

كنت أفكر في (هنري برغسون) فانتقلت فجأة إلى التفكير في (تين)، فما هي الرابطة الجامعة بين هذين الاسمين ، لو حللت أفكاري لوجدت أني قرأت في كتــاب (لوليم جيمس) [١] أن قاعدة (تين) في الجنس والبيئة والزمان ، لا تنطبق على نشأة (هنري برغسون) . فأنا قد انتقلت إذن من (هنري برغسون) إلى (وليم جيمس) ، ومن هذا الأخير الى (تين) ، ولم أشعر بالحد الأوسط الذي قــادني من الفكرة الأولى إلى الفكرة الأخيرة .

مثال آخر : سمع (هوبس) مرة أسم (شارل) الأول ، فأخذ يفكر في قيمة الدرهم الروماني . فأدرك بعدالتحليل أنه لم ينتقل إلى هذا الحد الأخير إلا بعد أن قال في نفسه : لقد باع الأسكتلنديون شارل الأول ، كما باع اليهود المسيح بثلاثين درهما ، فالرابطـة بين الحدين رابطة خفية .

ولقد وصف (هاميلتون) هذه الظاهرة وشبهها بالحركة الميكانيكية التي تنتقـل إلى كرات « البيلاردو » الموضوعة على خط مستقيم ، فقال « ماذا يحدث إذا قذفنا إحدى الكرات فأصابت الكرة الأولى التي على رأس الخط؟ إن حركة الكرة المقذوفة لا تنقسم على صف الكرات ، ولا يحدث ما كنا نتوقع حدوثه قبل التجربة ، بل تنتقل حركتها إلى الكرة التي على الطرف الآخر ، فتمر بجميع الكرات المتوسطة من غير أن تحركها »[٢] .

وهذا شبيه بتداعي الأفكار ، لأن العقل ينتقل من الفكرة الأولى إلى الفكرة الأخيرة من غير أن يشعر بالحلقات المتوسطة ، التي يمرّ بها ، فهي إذن لاشعورية .

لقد زعم (استوآرت ميل) و (وليم جيمس) أن هناك شعوراً بالحلقات المتوسطة ، إلا أنــه شعور سريع متبوع بنسيان [٣] (Conscience rapide suivie d'oubli) ، فالحدود المتوسطة التي انتقلنا بوساطتها من الفكرة الأولى إلى الفكرة الأخيرة مرت بساحة

---

(١) وليم جيمس ، فلسفة التجربة ، ص — ١٢٤

(٢) هاميلتون ، نقلا عن (استوارت ميل) : فلسفة هاميلتون ، ص ـ ٣٢٩ ، من الترجمة الفرنسية

(٣) راجع (ورستان) ، دروس الفلسفة ، جلد ـ ١ علم النفس ، ص ـ ٧٩

الشعور ، إلا أن مرورها كان سريعاً فلم تترك أثراً في النفس ، فخيل الينا انها خفية مع انها حالات شعور سريع أعقبه نسيان مباشر .

لا جرم أن ايضاح (ميل) و (جيمس) ينطبق على كثير من الحالات النفسية ، فالشعور السريع المتبوع بالنسيان أقرب إلى الحق في بعض الأحيان من اللاشعور المطلق ، ولكن هل يغنينا هذا التعليل عن نظرية اللاشعور؟ أو ليس النسيان نفسه دليلا على وجود الحياة اللاشعورية ؟

٤ – اللاشعور في المعاني العامة والأحكام : – إن الألفاظ تابعة للمعاني الكامنة فيها ، ولكننا نستعملها من غير أن تكون جميع هذه المعاني حاضرة في أذهاننا ، ولولا المعاني الكامنة في الألفاظ لكانت الكلمة صوتاً شبيهاً بغيره من الأصوات الطبيعية ، إلا أننا نفهم معاني الألفاظ ونتبادلها فيما بيننا . فهي إذن منطوية على معرفة خفية لا تحتاج إلى إظهارها دائماً. ولو أردنا الكشف عن هذه المعاني لما عز علينا ذلك إلا أننا نكتفي منها ببلوغ القصد ونمر غير شاعرين بالباقي. – وكذلك الأحكام، فان كل حكم يتضمن معرفة لاشعورية كامنة في ألفاظه . فإذا قلت مثلا أن (مانون ليسكو) كثيرة التقلب ، أو أن (اورسمان) قتل (زائير) ثم قتل نفسه ، أو أن (سلامان) أحب (ابسال) ، لم تدرك حقيقة كلامي هذا، إلا إذا كنت عالماً أن هذه الأسماء تدل على أشخاص روايات ، وإذا سمعت طفلا يشير إلى الكراسي فيقول هذا قطار وهذا موقف ، لم تفهم كلامه إلا إذا كنت عالماً بطبيعة تخيل الاطفال وبطبيعة تصوراتهم في ألعابهم، يدلك ذلك على أن فهم الاحكام يقتضي معرفة سابقة لا تشعر بها دائماً، لأنها كامنة في الالفاظ، ولولا هذه القرائن اللاشعورية لما تفاهم المتكلمون.

٥ – اللاشعور في الخيال المبدع : – الخيال المبدع هو القدرة على الاختراع . والعمل الذهني الذي يهيء الاختراع العلمي عمل مظلم غامض ، إلا أنه ينضج الفكرة ثم ينقلها من القوة إلى الفعل . ولا يصبح هذا العمل الغامض واضحاً بيناً إلا عندما تظهر آثاره ، فكم مرة فتش الانسان فيها عن حل مسألة، فلم يستطع إلى ذلك سبيلا، فاذا تركها واستراح مدة من الزمان ثم عاد اليها أشرق عليه نور الحقيقة دفعة واحدة ودون تعب، فيصيبه ما أصاب (ارخميدس) عندما خرج من الحمام صائحاً وجدتها وجدتها (Euréka) . ولشد ما يكون العقل عاجزاً عن إدراك الوسائل التي قادته إلى كشف الحقيقة ، والناس في ذلك

متفاوتون ، فنهم من هو مؤيد النفس بشدة الصفاء ، يكشف ويخترع أموراً لا يدركها غيره إلا بالقياس والتعلم . ومنهم من لا يعرف كيف توصل إلى الكشف ، ولا يشعر بالحدود الوسطى التي هيأت له النتيجة .

قال (هنري بوانكاره) : « كثيراً ما يشتغل الرياضي بحل مسألة عويصة فلا يصل إلى نتيجة جيدة عند الابتداء بالعمل ، ثم يستريح مدة من الزمان ويعود إليها مرة ثانية ويظل نصف ساعة من غير أن يجد شيئاً ، فإذا بالفكرة النهائية تشرق عليه بعد ذلك دفعة واحدة . قد يقال ان هذا الكشف ثمرة من ثمرات العمل الذهني ، لأن استراحة العقل خلال انقطاعه عن العمل اعادت إليه قوته ونشاطه ، والأولى أن يقال أن النشاط الذهني لم ينقطع خلال الراحة ، وان نتيجته التي انكشفت للرياضي قد تولدت من هذا النشاط اللاشوري » .

وقال أيضاً : « لا يكون هذا العمل اللا شعوري ممكنا ومنتجاً إلا إذا هيأه عمل شعوري ، ولا تشرق هذه الالهامات السريعة على الانسان إلا بعد جهود إرادية . العقل لا يستريح في الظاهر إلا ليعمل في الباطن ، ولا تنبجس الحقيقة من هذا العمل اللاشعوري إلا إذا كان مسبوقاً بعمل إرادي . وعلى ذلك فإن الحياة اللاشعورية لا تقل خطورة عن الحياة الشاعرة » .

جـ — اللاشعور في الحياة الفاعلة

وفي الحياة الفاعلة أمثلة كثيرة دالة على وجود اللاشعور ، لأن أفعالنا كثيراً ما تكون خالية من الوعي ، ويمكننا اثبات ذلك بالقاء نظرة على الغريزة والعادة والارادة.

١ — اللاشعور في الغريزة : — الغريزة نزعة غامضة ، وهي تراث الماضي ، وكثيراً ما تكون خفية لا نشعر بها كغريزة حفظ البقاء ، والغريزة الجنسية ، وغريزة الكفاح التي لا تظهر إلا عند الحاجة إليها ، وقد تعمل التربية والحياة الإجتماعية على كبت الغرائز فتبقى كامنة في النفس لا تشعر بها . حتى إذا تجمعت آثارها اندفعت ثائرة علينا وجرفت جميع الموانع التي أقمناها في طريقها .

١ — اللاشعور في العادة : — قد تكون العادة فاعلة وقد تكون منفعلة ، ولكنها في كلا الحالين تقلب الشعوري إلى لا شعوري . مثال ذلك ان القروي لا تؤرقه جلبة المدينة

إلا لنتعودها بعد قليل . ولولا العادة ما تحمل البحري والمعدن والحوذي شقاء الحياة ، ولذلك قيل: إن العادة تضعف الحساسية وتزيد الفاعلية .

إلا أن انقلاب الشعوري إلى لا شعوري لا يتحقق في جميع العادات المنفعلة ، فبعض العادات - كعادة امتصاص السم - تفضي إلى مؤالفة جسدية ، لا معنى لنسبتها إلى اللاشعور ، لأن اللاشعور الذي نبحث عنه هو اللاشعور النفسي لا الفيسيولوجي . أما عادة المشي ، وعادة الزلج على الجليد ، وعادة الكتابة ، وعادة العزف على البيانو، وغيرها من العادات الفاعلة ، فإنها لا تنحل إلى مجرد حركات جسدية، بل تقتضي دائماً عملاً عقلياً، فأنا لا أستطيع أن أقرأ ، أو أكتب ، أو أقود الدراجة إلا إذا أدركت الحروف والألفاظ . وحافظت على توازن الحركات اللازمة للوضع الذي أنا فيه . ولكنني لا أدرك الحروف والألفاظ والحركات إلا إدراكاً لا شعورياً ، وهكذا انتبه للمعنى الذي أقرؤه، أو للتوازن الذي أنا فيه دون الشعور بأجزائه .

٣ - اللاشعور في الإرادة : - إن لأفعالنا الإرادية بواعث ودوافع ظاهرة نعللها بها . ولكن وراء هذه الأسباب الظاهرة بواعث ودوافع خفية لا نشعر بها ، فنحن لا نقبل فكرة من الفكر إلا لأن وراءها ذكريات غامضة وتجارب خفية ترغمنا على قبولها . ولا نقبل عقيدة من العقائد إلا لأنها حليفة التأملات والرغائب الكامنة في نفوسنا . ومن منا يستطيع أن يذكر جميع الأسباب التي دفعته إلى الأخذ بهذا الأمر دون ذاك ، أو إلى قبول هذا الرأي دون غيره ، ولو جربنا احصاء هذه الأسباب لوجدناها كثيرة لا نهاية لها . وما الإرادة إلا قوة انتخاب . فهي تنتخب في اليقظة كما تنتخب في النوم . ان النائم لا يستيقظ لتأثير الصوت في نفسه فحسب ، بل لملاقة هذا الصوت بما يهتم به . قال (هوفدينغ) « الكلمة العادية لا توقظ أحداً إذا لفظت بهدوء ، أما الأم فتستيقظ عند أول حركة تبدو من طفلها، وكثيراً ما يستيقظ البخيل إذا وضع في يده دينار، ويستيقظ الضابط البحري عند همس الإشارة المقصودة بالرغم من نومه العميق في أثناء الضجة » [1] ومن الناس من يعزم عند النوم على النهوض من فراشه في ساعة معينة من الليل ، فإذا حان الموعد المضروب نهض من نومه من غير أن يوقظه أحد .

---

(١) هوفدينغ ، علم النفس ، ص ١٠٨ .

الأفعال الخاطئة : — ومن الظواهر الدالة على اللاشعور الأفعال الخاطئة التي درسها (فرويد) . وذلك أن الإنسان قد يغلط في القول عن غير قصد ، فيدل غلطه على ميله الحقيقي . والعامة تقول في مثل هذه الحالة : كلمة الحق سبقت. مثال ذلك أنك قد تزور أحد المرضى فتقول : « آه كم اتمنى موته » بدلاً من قولك : أتمنى شفاؤه ، ففي هذا الخطأ اللفظي دلالة على ميلك الحقيقي .

الظواهر المرضية

لم تصبح فرضية اللاشعو ضرورية تماماً في علم النفس إلا بعد أن أيدتها الظواهر المرضية. كأمراض اختناق الرحم (الهرع) وازدواج الشخصية وغير ذلك .

١ — اللاشعور في الهرع (الهستريا أو اختناق الرحم) : — إن لتصورات المصاب بالهرع تأثيراً قوياً في اختلال حساسيته وذاكرته وارادته وحركاته . حتى أن مدرسة (شاركو) عدت هذا المرض مع الأمراض النفسية . فإذا كان المريض مصاباً بفقدان الحس[1] في عضو من أعضائه أمكن شفاؤه بالايحاء ، وإذا قرصته في المحل الخدر لم يشعر بشيء ، ولكنه يتذكر القرص عندما ينام نوماً مغنطيسياً . ومن خواص هذا المرض أنه لا يزول بأمر كل طبيب ، بل بأمر الطبيب الذي انتخبه المريض ، وفضله في نفسه على غيره . فالإنتخاب اللاشعوري اذن من مميزات الهرع .

وكذلك إذا أصيب المريض بفقدان الذاكرة . — وهو مرض يعزم فيه المريض على نسيان بعض الذكريات المتعلقة بشخص أو بشيء معين. فإنه يحدثك عن كل ما جرى معه في النهـــار ، ولكنه يتجنب الكلام على الشخص الذي قرر نسيانه ، فكأنه قرر نزع ذكرى هذا الشخص من نفسه . والأرجح انه لم ينسه نسياناً حقيقياً ، لأن ذكراه لا تزال موجودة في ذهنه ، ولولا ذلك لمـــا اثرت في انتخاب الذكريات تاركة منها ما يتصل بالشخص المقرر نسيانه . فالمريض قد قرر اذن نسيان هذا الشخص ، ولكن ذكراه لا تزال تؤثر في نفسه ،فهي إذن لم تبرح ساحة الشعور الا لتكمن في اللاشعور .

---

(١) من الأعراض التي ترافق اختناق الرحم فقدان الحس الهستيري «Anesthésie hysérique» وفقدان الذاكرة الهستيري Amnésie hystérique راجع : بيه رجانه ، العصابات « Les névroses » .

٢ ـ اللاشعور في أمراض الشخصية : ـ كثيراً ما يؤلف قسم من الظواهر النفسية المكبوتة شخصية ثانية تجهلها الشخصية الأولى . ويمكننا بيان ذلك بالأمثلة الآتية :

١ ـ من أحسن الأمثلة الدالة على ذلك حالة المريضة (فليدا) félida التي عني بهـا الدكتور (ازام) Dr. Azam عام ١٨٦٠ ودرس مرضهاخلالأكثر من ثلاثين سنة. فقد أصيبت هذه المريضة منذ الرابعةعشرة بالهرع،فصارتتنام بضعدقائق، ثم تستيقظمتغيرة تماماً عما كانت عليهقبل النوم،فينقلب حزنها إلىسرور ونشاط، وتصبح قوية الحسواسعة الخيال . وتسمى هذه الحال بالحال الثانية ، إلا أنها أوسع وأغنى من الحال الأولى،تتذكر فيها المريضة كل ما يتعلق بالحالين الأولى والثانية معاً ، وتصبح ملكاتها العقلية أقوى مما كانت عليه في الحالة السابقة ، فلا هم ولا هذيان ، ولا خوف ولا حزن ، فاذا رجعت إلى حالتها الأولى نسيت كل ما جرى لها في الحالة الثانية ، فلا تذكر ما رأت وما قالت، ولا ما فعلت ،فكأن حياتها الأولى أضيق من حياتها الثانية ، وكأن هناك صلة بين الحالين ، بالرغم من هذا التعاقب وهذا الازدواج،وهذا النسيان العميق. لان الشخصية الثانية (ب) تعرف الشخصية الأولى (آ) أي أن (فليدا) تعرف وهي في الحالةالثانية كلحوادثالحالة الأولى . ولكنها إذا رجعت إلى حالتها الأولى نسيت حياتها الثانية ، فكأن الحياة الثانية موجودة وراء الحياةالأولى بصورة لاشعورية،ولولا ذلك لماأمكن تعليل ارتباطالذكريات في الأحوالالثانية واتصالها بعضهاببعض، فالمريضة لم تستبدلبشخصيتها الأولىشخصيةثانية لا علاقةلها بها ، بل انتقلتمن حياة نفسيةضيقة إلى حياةواسعةتشملالأولى،فهي اذن قد وسعت حياتها النفسية . لأن شخصية (آ) لا تشعر الا باحوال (آ) أما شخصية (ب) فتشعر بـ (آ) و (ب) معاً . أضف إلى ذلك ان احوال (ب) لا تضمحل عند رجـوع المريضة من (ب) إلى (آ) ، بل تبقى في النفس على صورة لاشعورية .

ب . ـ وقد اثبت العلماء ذلك بطريقة الكتابة الاوتوماتيكية (الآلية) [١] . وهي ان نغفل المريض عما حوله. وهذا سهل جداً لأن المصاب بالهرع يغفل بسرعة ـ ونضع في يده علىغير علمنه قلم رصاص،فاذا فعلنا ذلكواحتطناله بدقة من غيران ننبهالمريض من

---

(١) « Eertiure automatique » .

غفلته، امكننا استكتابه وهو في هذه الحالة ما لو عرض عليه وهو في الحالة الطبيعية لانكره. فبينا انت ترى شخصيته الثانية (ب) تكتب ، ترى شخصيته الأولى (آ) تحدثك كأنها غير عالمة بشيء مما حدث ، وهذا دليل واضح على ان الحيـــاة الثانية موجودة مع الحياة الاولى .

ج : — ويمكن اثبات ذلك أيضاً بتجربة (الرؤية البلورية) [1] — واليك بيان هذه التجربة .

إذا وضعت أمام المريض كرة من زجاج ذات قعر اسود وطلبت منه ان يحدق اليها رأى بعد برهة من الزمن سلسلة من الصور تمر امام عينيه . فليس في هـــذه الكرة ولا واحدة من الخواص السحرية وليس الباعث على مرورها أمام عيـني المريض سوى أمر نفسي محض . قال الدكتور (بيه رجانه) في وصف هذه التجربة : « نهض المريض (أو المتجول في النوم) ليلا من فراشه فبدت منه كل حماقة . ثم كتب كتاباً هدد به بعض الأشخاص . فأخذ الكتاب منه وسلم الي على غير علم منه . فلـــما استيقظ من نومه لم يتذكر شيئاً مما فعل ، ولم استطع ان أجري عليه تجربة كرة الزجاج الا بعد بضعة أيام، فحدق اليها بعينيه ، وقال انه يرى حروفا مكتوبة فقلت له : خذ قلماً وورقاً وانسخ لي ما تراه في المرآة . ففعل ، ونقل لي ذلك كلمة كلمة ، ولم يهمل الا الكلمات التي لم يستطع قراءتها . كان ينسخ الجمل ولا يفهم منها شيئاً . حتى انه لم يخف عني ذلك ، فكتب في النهاية وهو ينسخ على هذه الصورة عين الكتاب الذي كتبه ليلا وهو في نوبة الجولات في النوم . وكان هذا الكتاب لا يزال معي » [2]

يدلك ذلك على ان ذكريات الحالة الثانية ظلت محفوظة في اللاشعور ، ولولا ذلك لما استطاع المريض أن ينسخ الكتاب الذي انشأه في نومه .

د : — ومن هذه التجارب أيضاً تجربة الايحاء بالذهول (Suggestion par dis - traction) ، وهي أن تتحين غفلة المريض وتوحي اليه بفعل أمر من الامور ، فاذا استيقظ من نومه نفذ بغير شعور ما أوحيت اليه به في ساعة الذهول .

فأنت ترى بعد هذه الامثلة أن فرضية اللاشعور ضرورية لعلم النفس . ولم يبق اليوم

---

(١) وهي ما يسميه الفرنسيون (Vision dans le cristal) والانكليز Crystal gazing

(٢) (بيه رجانه) العصابات والفكر الثابتة « Névroses et idées fixes » ج ١ ، ص ١٠٨ .

بين العلماء من يقول ان فاعلية النفس مقصورة على الشعور ، ولو قالوا ذلك لما استطاعوا ان يفسروا بعض الظواهر المؤيدة بالملاحظة والتجربة .

٣ ـ درجات اللاشعور

الحياة اللاشعورية كالحياة الشاعرة ذات درجات مختلفة ، لأن في النفس حالات غامضة وحالات لاشعورية قاتمة ومظلمة .

فمن الحالات الغامضة ما كان (ليبنيز) يسميه بالحالات الصمّ ، وهي حالات شعورية ولاشعورية معاً . لانها تحل بأطراف الشعور وحواشيه ، فتبقى مستورة عنا بحجاب خفيف ، اني افكر عند كتابة هذه السطور في بعض المسائل الفلسفية التي تشغل ذهني ، فأرى بوضوح كتابي ، ودواتي ، وقلمي ، والورق الذي اكتب عليه ، واتـــذكر حادثة تتعلق بما اكتب ، ولكنني أسمع في الوقت نفسه من بعيد حفيف الأغصان وخرير الماء ، وصوت السيارة سماعاً غامضاً ، فكأن هذه الأشياء الضئيلة محجوبة عني بستار ممزق، حتى لقد سماها (وليم جيمس) بالحواشي (Phénomènes marginaux) ، وقال إن لكل فكرة « هالة » واهداباً ، غامضة تحيط بها ، وقد سمى الفلاسفة المتأخرون ذلك بما تحت الشعور (Subconscience) أو شبه الشعور .

إن هذه الحالات الغامضة تستطيع أن تستعيد ضياءها بسرعة ، كما ان الانسان يستطيع أن يوقظها بالتأمل الباطني . إلا أن وراء هذه الحالات الغامضة حالات مظلمة تماماً لا تستطيع ايقاظها بالتأمل ، وهي الحالات اللاشعورية التي تكلمنا عليها ، فما هي قيمة هذه الحالات ؟ .

٤ ـ قيمة الحياة اللاشعورية

لا تقتصر الحياة اللاشعورية على حفظ الصور في النفس بل تقوم بعدة عمليات عقلية . ويمكن اثبات ذلك بالتجارب التي قام بها الدكتور (بيه رجانه) . قال :

« جربت ان أحصل على أحكام لا شعورية بسيطة جداً ، فقلت لهـــا : ستجمدين إذا لفظت الحرف الواحد مرتين متتابعتين ، فلما نهضت من نومها همست في اذنها الحروف الآتية : ب ، ـه ، د ، ق ، ب ، ب ، فلما سمعت (لوسي) الحرفين الأخيرين تقبضت وتقلصت

اعضاؤها . فهي إذن قد استطاعت أن تؤلف أحكام تشابه لا شعورية ، ثم طلبت منها أن تؤلف أحكام تباين ،فقلت لها: ستنامين إذا لفظت عدداً فرداً،أو ستديرين يديك الواحدة حول الأخرى، إذا لفظت اسم امرأة،فكانت النتيجة كالأولى . وكنت لا أعطي الإشارة إلا لتنفذ تماماً . فـ (لوسي) سمعت إذاً ، وقارنت ، وقدرت التباين بطريقة لا شعورية ، فقلت لها:طيري بيديك قبلاً إذا صار مجموع الأعداد التي سألفظها، ١،ثم اتخذت الأحتياط اللازم لذلك وأيقظتها من نومها ، وتحققت أنها نسيت ما طلبت منها، ثم ابتعدت عنهـا قليلاً ، فلما التهت عني بحديث بعض الأشخاص همست في أذنها ٢ ، ٣ ، ١ ، ٤ ، فأخذت (لوسي) تنفذ في نظام تلك الحركة التي طلبتها منها ، ثم جربت أعداداً أخرى،وعمليات أصعب من هذه ، فقلت لها : إذا جاءت الأعداد مثنى مثنى، وكان حاصل طرح الواحد من الآخر ستة فنفذي الحركة الفلانية ، ثم جربت أيضاً أعمـال ضرب وقسمة ، فكانت (لوسي) تقوم بذلك كله دون خطأ.ولما كنت أريد أن يكون هذا العقل الجيب مستقلاً طلبت من (لوسي) أن تكتب لي كتاباً ، واليك ما كتبت :

« سيدتي لا أستطيع المجيء يوم الأحد كما اتفقنا، فأرجو المعذرة ، ولو أمكنني المجيء اليك في هذا النهار لسرني البقاء معك ، إلا أن ذلـك غير ممكن . صديقتك (لوسي) حاشية : وللأولاد أشياء كثيرة » .

« كتبت (لوسي) ذلك وهي تحدث عدة أشخاص وتتكلم عن أشياء أخرى ، فلما أفاقت من نومها أريتها الكتاب فلم تعترف به ، وأكدت لي اني قلدت توقيعها »[1]

يقول الروحيون (Spirites) أن فاعلية النفس اللاشعورية أعلى منزلة وأسمى مرتبـة من فاعليتها الشعورية. إن بعض الظواهر تؤيد هذا الرأي،(فهلن سميث Hélène Smith)، التي درس حالتها(فلورونوا Flournoy) ، كانت في حالتها الثانية قادرة على رسم حروف سانسيكرتيه وعربية لا تستطيع كتابتها في الحالة الأولى . وكان في وسعها أيضاً أن تستشهد من تاريخ الهند بأمور تجهلها شخصيتها الطبيعية .وكثيراً ما كانت وهي في شخصيتها

(١) بيه ر جانه ، الاوتوماتيسم النفسية « Automatisme psychologique » ، ص ٢٦٢ .

الثانية شديدة البصر والسمع والشم ، قوية الإدراك والذاكرة ، إلا أن هذا التفوق الوهمي لا قيمة له . لأن انكشاف هذه القوى قد يكون ناشئاً عن ركود القوى الأخرى وتوقفها عن العمل ،فلا تبرز قوة خسيسة إلا لتنحط قوة شريفة ، كل إنسان يعلم أن أحسن واسطة لتذكر الأعلام والألفاظ الأجنبية هي الاعراض عنها ، والتفكير في أمور أخرى ، حتى تهيء لنا الفاعلية اللاشعورية ما نسيناه ،وينبجس ذلك من مرجل اللاشعور بلا تفكير ولا ارادة وعلى ذلك فإن فاعلية النفس لم تشتد من جهة إلا لتنحط من جهة أخرى . إلا أن هذه الزيادة لا تعادل هذا النقصان .

وقد بين (فلورنوا) [١] أن اللغة المريخية التي اخترعتها (هلن سميث) لغة صبيانية لا قيمة لها ، وهي مشتقة من اللغة الفرنسية ، والحروف المشتركة بين اللغتين أكثر من الحروف المختلفة ، ولا فرق بين اللغتين في القواعد ، والمترادفات ، وترتيب الألفاظ . ومع أن (هلن سميث) كانت تعرف الألمانية فانها لم تقتبس منها كلمة واحدة ولا قاعدة واحدة ، بل اقتصرت في لغتها المريخية على الأقتباس من اللغة الفرنسية ، هذا ما دعا (فلورنوا) إلى القول أن هذه الشخصية الثانية تمثل دوراً قديماً توقفت فيه عن النمو ، وهو دور متقدم على الوقت الذي بدأت فيه (هلن سميث) بتعلم الألمانية .

وظاهر أنه يمكن تعليل الحالة التي ذكرها (هنري بوانكاره) بالأسباب نفسها . إن الشخصية اللاشعورية تخترع المسائل التي تبدأ بها الشخصية الشعورية وتحلها . فقد يتوهم الإنسان أن هذه الشخصية الثانية أعلى مكانة وأرسخ قدماً في الاختراع من الشخصية الأولى ، والحق عن ذلك بعيد ، لأن الشخصية اللاشعورية لا تستطيع أن تبدع شيئاً ما لم تهيء لها الشخصية الأولى طريق البحث التي ينبغي سلوكها . وقد قدمنا أن العمل اللاشعوري لا يثمر إلا إذا سبقه عمل شعوري. فكيف يتأتى الابداع لهذه الشخصية الثانية وهي لا تستقي عناصرها إلا من الحياة الشاعرة ، أن الشخصية الشعورية تمين الطريق وتحذف العناصر الزائدة ، ثم تنبري الشخصية اللاشعورية للعمل بصورة ميكانيكية ، حتى ينكشف لها القناع عن السر الخفي ،ان الحفار لا يحفر إلا في الجهة التي حددها له عالم

---

(١) فلورنوا ، من الهند إلى المريخ « Des Indes à la planète Mars » .

الآثار ، وكذلك العقل الباطن لا يستنبط شيئاً لم ترغب النفس الشاعرة في كشفه . ولولا هذا العمل الشعوري السابق لما انتج العمل اللاشعوري اللاحق شيئاً . فكأن فاعلية النفس الخفية لا تولد شيئاً من ذاتها ، وكأن عملها تابع بجميع نواحيه الفاعلية الشعورية .

وقصارى القول ؛ أن هناك حياة نفسية مظلمة مؤلفة من النزعات الخفيـة ، والأهواء الوليدة، والأحلام المكبوتة، والعادات المكتسبة . ولو نسب حوض هذه الحياة المظلمة إلى معطيات النفس المنيرة لكان أوسع منها نطاقاً وأغزر مادة ، إلا أن نصيب الناحية المنيرة من القوى العقلية السامية أعظم وأوفر . فالارتباط المنطقي، والإبداع الفكري ، والتجديد، والانتخاب العقلي ، كل ذلك أكمل في الحياة الشاعرة منه في الحياة الباطنة . أما الأفعال الأوتوماتيكية ، والروابط الميكانيكية ، والتكرار التلقائي ، فهي في الحياة الدفينة أشد تأثيراً منها في الحياة الظاهرة . حتى لقد سمى (بيه رجانه) هذه الحياة بالفاعليـة المحافظة . فحياة الشعور حياة إبداع ، وحيـاة اللاشعور حياة اتباع . وليس للأحكام العقلية والاختراعات الوهمية التي تقوم بها هذه الحياة قيمة إذا نسبت الى الحياة الشاعرة، لأن أحكامها ابتدائية واختراعاتها صبيانية . الشعور مركز الحياة النفسية، ولكنه على كل حال ليس سوى لحظة قصيرة من حياة النفس .

الفائدة من دراسة اللاشعور : ـ لما بدأ علماء النفس يحفرون أروقة الحيـاة النفسية الخفية تقدم علم النفس تقدماً سريعاً، لأنهم كشفوا بذلك عن كثير من أسرارها وعجائبها، كما كشف علمـاء الأرض عن كنوز الأرض وطبائع طبقاتها الخفية . فوجدوا وراء الميول ، والرغائب ، والإرادات ، والأحكام، والآراء ، والإحساسات، وحركات السلوك عوامل خفية تحرك آلية أفعالنا الظاهرة .

وسنتكلم على جميع هذه المسائل في الفصول الآتية .

مصادر الشعور واللاشعور

1 - W James : Principles of Psychology, Précis de Psychologie, traduit par Baudin et Bertier, Paris, Rivière, 1910.

2 - Bergson : Essai sur les données immédiates de la Conscience.

3 - Jacob : La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui (Rev. de Métaphysique et de morale), Mars 1868.

4 - Rauh, De la méthode dans la psychologie des sentiments (Alcan 1889).

5 - Wallon : in Traité de Dumas, II, 470-520.

6 - Höffding : Psychologie, Ch. III.

7 - Mélinand : Psychologie, Ch. I.

8 - Dwelshauvers : Traité, 169-202, L'inconscient.

9 - Roustan : Psychologie.

10 - Jastrow : La Subconscience.

11 - Cuvillier : Manuel de philosophie, t. I, p. 667-706.

12 - Baudin : Psychologie, p. 100-119.

13 - De Hartmann : Philosophie de l'inconscient, trad. Nolen (2 vol. 1877, Germer - Baillière).

14 - Dr.Pierre Janet : L'Automatisme psychologique, 1903.
L'état mental des hystériques . Rueff. 1894 .
Névroses et Idées fixes, 2 vol. (Alcan 1894) .
Les obsessions et la Psychasténie (Alcan 1898).
Les névroses, (Flammarion 1909).

15 - Dr. Régis : Mannuel de Psychiatrie (Doin 1909).

16 - Dr. Pitres et Dr. Régis : Les obsessions et les impulsions (Doin 1902).

17 - Flournoy : Des Indes à la planète Mars (Genève, édit. Atar, Paris, Alcan, 1899).

18 - Bazaillas : Musique et inconscience (Alcan 1909).

19 - Bulletin de la Sosiété française de philosophie, Février 1910, L'inconscient dans la vie mentale.

تمارين ومناقشات شفاهية

١ — صف جميع ما تنطوي عليه نفسك في اللحظة التي أنت فيها .

٢ — ناقش طبيعة الشعور . هل الشعور قوة مفارقة للظواهر النفسية ؟

٣ — حلل إحدى الظواهر النفسية ، وبين كيف تمر هذه الظاهرة بطبقات الشعور المختلفة .

٤ — ناقش الأدلة العقلية والاعتراضات الواردة عليها في هذا الفصل .

٥ — اذكر بعض الأمثلة الشخصية الدالة على اللاشعور .

الإنشاء الفلسفي

١ — ما معنى الشعور في علم النفس .

٢ — هل الشعور ظاهرة ثانوية ملحقة (Epiphénomène) .

٣ — هل يجب القول بوجود أحوال نفسية لا شعورية .

٤ — هل تكامل علمنا بالحياة النفسية بعد الأخذ بنظرية اللاشعور .

٥ — ما هي طبيعة اللاشعور ؟

الفصل السابع

تصنيف الظواهر النفسية

لكل شخص حياة نفسية تخصه . ولا يمكنك وصف هذه الحياة بدقة وضبط إلا إذا صنفت ظواهرها لأنها ذات ألوان لا حد ولا نهاية لها .

١ ـ لمحة تاريخية

إذا كان الفلاسفة قد حاولوا منذ القدم تصنيف الظواهر النفسية ، فإنهم لم يلتمسوا هذا التصنيف إلا رغبة منهم في استكمال النفس الإنسانية بالحكمة النظرية ، والحكمة العملية ، فجاء تصنيفهم فلسفياً محضاً .

١ ـ تصنيف افلاطون : زعم بعض القدماء أن النفس نفسان ، نفس حساسة ، ونفس عاقلة . لقد كان (بارمنيد) و (هرقليت) و (افلاطون) في أول عمره من القائلين بهذا الرأي . ولكن (افلاطون) خالف القدماء بعد ذلك في كتاب (القدر) بقوله : أن النفس ثلاث نفوس : نفس عاقلة ، ونفس غضبية ، ونفس شهوانية . فالنفس العاقلة محبة للحكمة ، وصديقة للعلم ، وهي التي تدبر البدن وتسوسه . والنفس الغضبية مصدر الشجاعة ، والغضب الشريف . ومقرها القلب ، وهي مجمع العواطف الكريمة التي تنزع إلى المجد . والنفس الشهوانية مصدر الرغائب ، من محبة المال ، والكسب ، الى سائر الشهوات الحيوانية [١] .

وقد شبه افلاطون هذه القوى بسائق يقود فرسين ، أحدهما طوع العنان كريم ،

---

(١) افلاطون ، كتاب الجمهورية » République. Liv. IV , 439 e - 441 c , Liv. IX. 571 d - e et 580 e - 580 b. «

والآخر جموح، أرن . فالسائق هو النفس العاقلة ، والفرس الأصيل هو القلب،أي النفس الغضبية ، والفرس اللئيم هو النفس الشهوانية [١] . وكل قوة من هذه القوى تناسب صنفاً من الأصناف الاجتماعية . فالعاقلة تناسب الحكام ، والغضبية تناسب المحاربين. والشهوانية تناسب الفلاحين والعمال . ومراتب هذه القوى كمراتب الأصناف الاجتماعية فالعاقلة فوق الغضبية ، والغضبية فوق الشهوانية ، ورابطها كلها العدالة [٢] .

نقد تصنيف افلاطون : — ليس تصنيف افلاطون تصنيفاً علمياً ، وانما هو تصنيف خلقي ، لأنه يبحث في القوى الانسانية من حيث مراتبها وقيمتها، لا من حيث حقيقتها، وعلم النفس لا يبحث في هذه الناحية المعيارية كما رأيت سابقاً .

تصنيف أرسطو : — قال أرسطو : إن جوهر النفس لا يختلف عن جوهر الجسد ، ولذلك كانت قوى النفس موافقة لقوى الحياة . فالأحياء تتغذى ، وتحس ، وتتحرك ، وتعقل ، والنفس (١) منها الغاذية ، (٢) ومنها الحساسة ، (٣) ومنها المحركة ،(٤) ومنها الناطقة . وهذه الأقسام الأربعة هي أقسام النفس الكاملة . فالنبات له القوة الغاذية ، والحيوان له الحساسة والمحركة ، والانسان وحده له الناطقة .

نقد تصنيف ارسطو : — ان تصنيف أرسطو هو التصنيف الذي اختاره فلاسفة القرون الوسطى في خطوطه العامة ، فلم يخالفوه في شيء كالمقلدين ، ولما كان واضع هذا التصنيف عالماً بالطبيعيات جاء تصنيفه ذا نزعة وضعية ، إلا أن الأمر على خلاف ماذهب اليه في النفس الناطقة (العقل) التي جعلها مبدأ الحياة والفكر معاً ، لأنك إذا جعلت مبدأ الحياة ومبدأ الفكر واحداً، اختلط موضوع علم النفس بموضوع علم الفيسيولوجيا[٣].

---

(١) افلاطون ، كتاب القدر ، « Phèdre . 246 a - b et 253 d - e » .

(٢) قال ابن سينا في كتاب الشفاء : الفن السادس ، المقالة الخامسة ، الفصل الرابع ، الجلد الأول ، ص ٣٦٢ ، من طبعة طهران ١٣٠٣ ، في عد المذاهب الموروثة عن القدماء في النفس ، « فاذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان ، علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفس متباينة ، مختلفة الذوات ، قد يفارق بعضها بعضاً ، فلذلك تختص كل واحدة منها بموضع ،فيكون للمميزة الدماغ ، والغضبية الحيوانية القلب ،ويكون للشهوانية الكبد » راجع أيضاً : النجاة مختصر الشفاء ، طبع مصر ١٣٣١ ، القسم الثاني ، ص — ٣١٠ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص — ٥٨ . « والنفس كجنس واحد ، تنقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة

٣ ـ تصنيف ديكارت : ـ ان فصل مبدأ الحياة عن مبدأ الفكر يرجع إلى (ديكارت). فقد زعم هذا الفيلسوف انه يمكن تعليل حياة الابدان بحركة « الأرواح الحيوانية » (Esprits animaux) وسمى النفس (منس ـ Mens) لا (آنيا Anima) ، وهي جوهر حقيقته التفكير [١] ، ومعنى التفكير مجموع الأفعال الداخلية التي تشعر بها النفس ، وتطلع عليها مباشرة. وقد رأيت كيف يعتقد (ديكارت) أن النفس لا تنقطع عن التفكير إلا إذا تلاشى وجودها ، (ص ـ ١٤٠) ، ومعنى ذلك في علم النفس الحديث إنكار اللاشعور . والنفس عنده تنقسم إلى قوتين : (١) الذهن ، وهو مجموع الملكات الفكرية . (٢) الارادة ، وهي مجموع الظواهر الفاعلة ، فالإدراك الحسي والخيال ، والفهم ، أمور فكرية . والرغبة ، والنفور ، والتصديق ، والنفي ، والشك ، أمور ارادية [٢] .

نقد تصنيف ديكارت : ـ لقد حذف ديكارت من ملكات النفس القوة الحساسة ، وهي مجموع الظواهر الانفعالية من عواطف وتهيجات . والسبب في ذلك أنه لما عرّف النفس بالفكر ، والحياة النفسية بالشعور ، اضطر إلى الاهتمام بالحياة النفسية الشاعرة ، والفكر الواضح ، فلم يخطر بباله أن يتكلم على الحياة الدفينة ، والفكر الغامض ، فإذا كان قد أهمل القوة الحساسة ، فرد ذلك إلى أنها نوع من الفكر الغامض ، الذي يصدر عن الجسد ، ويؤثر في النفس ، ويولد فيها الاضطراب . لقد حاول (ديكارت) في « كتاب الأهواء » أن يفسر العواطف والأهواء بما يجري في الجسد ، أي بالأرواح الحيوانية ، فلم يصل إلى نتيجة مقبولة . وسنعود إلى هذا البحث في موضع آخر من هذا الكتاب .

٤ ـ الرجوع إلى القوة الحساسة : ـ لم تستمد القوة الحساسة مقامها إلا في القرن

أقسام : (احدها) النباتية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ، ويربو ، ويتغذى ، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه ، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل ، أو أكثر ، أو أقل ، (والثاني) النفس الحيوانية ، وهي كمال أول ، لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة . (والثالث) النفس الانسانية ، وهي كمال أول ، لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري ، والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية » .

(١) ديكارت ، مقالة الطريقة ، القسم الخامس ، ص ١٧٨ من الطبعة الثانية من ترجمتنا .

(٢) ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، ١ ، مادة ٣٢ .

الثامن عشر ، فان هذا العصر لم يعمل على تأليه العقل ، حتى مال به (روسو) إلى تقديس الاحساس ، والعاطفة والأحلام ، والسويداء ، والى الاهتمام بكل ما وراء الشعور من الأحلام النفسية الدفينة . وقد ازداد هذا الميل إلى الحياة الوجدانية بتأثير الأدب الابداعي (الرومانسي) ولم يزل في تقدم مستمر حتى يومنا هذا.

٢ ـ التصنيف المدرسي

لم نأت بهذه اللمحة التاريخية إلا لنبين كيف نشأ التصنيف المدرسي المشهور ، اعني التصنيف الذي يجعل الظواهر النفسية ثلاثة أقسام مطابقة للوظائف الاساسية التي تقوم بها النفس من حس ، وتفكير ، وإرادة . فالانسان يشعر بحـالات انفعالية أو وجدانية (Etats affectifs) كاللذات والآلام ، والتهيجات الملائمة والمنافية ، وحالات عقلية (Etats intellectuels) كالادراك والتفكير ، وحالات فاعلة (Etats actifs) كالعزم والارادة ، وهذا موافق لرأي القائلين : إن الانسان مركب من قلب ، وعقل ، وارادة.

١ ـ فائدة هذا التصنيف : ـ رأيت أن الظواهر النفسية كثيرة بالرغم من وحدة النفس ، وليس يسهل على الباحث درسها ، إلا إذا انقسمت بضرب من القسمة إلى بعض الأنواع. ففائدة هذا التصنيف اذن هي التسهيل والتيسير .

٢ ـ صعوبة هذا التصنيف : ـ ولكن تصنيف هذه الظواهر صعب جداً . لأن النفس كما بينا سابقاً دائمة الحركة والتبدل ، ولا يمكن لظاهرة نفسية أن تبقى على حالها طرفة عين ، انها تتغير دون انقطاع ، ولا تعود إلى مسرح النفس الا مزدانة بحلية جديدة. أضف إلى ذلك أن الحياة النفسية كثيرة التعقيد والاشتباك ، فلا يمكنك ان تكشف عن جميع العوامل المؤثرة في الغضب ، أو في الشغف والولع ، ولا ان تحيط بجميع العناصر التي يتألف منها الحب ، والبغضاء ، والسرور ، والحزن .

ومما يزيد في صعوبة هذا التصنيف أن وسائل التحليل في علم النفس مختلفة عن وسائل التحليل في العلوم الطبيعية ، والدليل على ذلـك اننا إذا بحثنا في خواص الاجسام من حرارة ولون ووزن وصوت . وأردنا بيان أسبابها ، لم يلتبس علينا شيء منها ، لاننا ندرك الفرق بينها بحواسنا . والالتباس قليل أيضاً في دراسة خواص الاجسام الحية

ووظائفها ، لأن هذه الوظائف متعلقة بأعضاء خاصة ، يثبتها العلم اثباتاً دقيقاً . أما في علم النفس فإن الاشكال عظيم ، لاننا لا نستطيع معرفة الظواهر النفسية معرفة تامة إلا بالملاحظة الداخلية ، بخلاف العلوم الطبيعية التي تعتمد على الملاحظة الخارجية . ولذلك كان من الصعب تمييز الأفكار عن العواطف ، كتمييز الأطعمة عن الأصوات والروائح ، لأن العواطف ليست مباينة للأفكار مباينة مطلقة ، ولا هي مفارقة لها مفارقة تامّة .

أضف إلى ذلك أن قوانين علم النفس لا تزال مبهمة ، وحقائقه لا تزال بعيدة عن الضبط العلمي ، ومعنى ذلك انه لا يمكن وضع تصنيف علمي الظواهر النفسية إلا إذا تقدم علم النفس وأصبح دقيق الحقائق كغيره من العلوم الطبيعية . إن الحقائق النفسية كثيرة ، ولا يمكن تصنيفها على الوجه الاكمل ، إلا إذا سار علم النفس على الطريقة التجريبية وتكاملت قوانينه ، وما دام هذا العلم لا يزال حتى الآن في نشأته ، فكل تصنيف نجيء به في الوقت الحاضر لا يمكن أن يكون الا موقتاً .

٣ـ التصنيف العلمي

لقد حاول بعض العلماء تصنيف الظواهر النفسية تصنيفاً علمياً . فمنهم من خالف التصنيف المدرسي ، ومنهم من اتبعه في خطوطه العامة . وسنأتي على ذكر بعضها ونصحح القول فيه .

١ – تصنيف رابيه [1] : ـ قال (رابيه) : ان الوظائف العقلية تنقسم الى الاقسام التالية : ١ : ـ وظائف الكسب ، كالاحساس والشعور ، وهي ضرورية لاكتساب مواد المعرفة . ٢ : ـ وظائف الحفظ ، كالذاكرة . ٣ : ـ وظائف النظم والتأليف ، كتداعي الافكار والمخيلة . ٤ : ـ وظائف الانضاج ، وهي الوظائف العقلية الحقيقية ، كتصور المعاني الكلية ، والحكم ، الاستدلال .

لم يكمل (رابيه) تصنيفه لانه قصره على الحياة العقلية فقط ، ولم يخالف التصنيف المدرسي في انقسام النفس إلى منفعلة ، وعاقلة ، وفاعلة .

---

(١) رابيه Rabier ، علم النفس ، ص ٨٩ ـ ٩٠

٢ – تصنيف ري [١] : – ومن الذين نسجوا على منوال التصنيف المدرسي (آبـل ري) ، فقد زعم أن في كل قوة من القوى النفسية ثلاث درجات متفاوتة ، فتحت طبقة الأفعال العقلية الناضجة ، الشاعرة بنفسها ، طبقة من الأفعال التلقائية التي تظهر في الشعور من غير أن يكون لنا في حدوثها أثر ، كالادراك فانه مجموع ظواهر أوليـــة ، أي مجموع احساسات. وتحت طبقة الأفعال التلقائية طبقة ثالثة ، وهي طبقة اللاشعور والاوتوماتيكية. دع أن البحث في الظواهر النفسية يجب أن يكون مسبوقاً ببحث مجمل في الوظائف العامة ، كالذاكرة ، والعادة ، والتداعي ، والانتباه .

بيان تصنيف ري

آ : الشروط العامة للحياة النفسية

١ – بحث موجز في اللاشعور والاوتوماتيكية:

٢ – وظائف الشعور العامة	١ – الذاكرة والعادة (وظيفة التمثيل) ٢ – التداعي (وظيفة التكامل والتركيب العقلي) ٣ – الانتباه (وظيفة التمييز والادراك)

ب – الظواهر النفسية الخاصة :

١ – الحياة العقلية	١ – الظواهر الأولية (الاحساسات) ٢ – التأليف التلقائي (الادراك) ٣ – التأليف التأملي (التصورات والمعاني العامة) ٤ – العوامل العامة المؤثرة في نمو الحياة العقلية (المبادىء العقلية والفاعلية الذهنية المبدعة)
٢ – الحياة الانفعالية	١ – الظواهر الأولية (الانفعال أو الاحساس باللذة والألم) ٢ – التأليف التلقائي (التهيجات والأهواء) ٣ – التأليف التأملي (العواطف) ٤ – العوامل العامة المؤثرة في نمو الحياة الانفعالية (النزعات والميول ، غريزة حفظ البقاء ، العطف ، والتقليد)

(١) ري Rey ، كتاب علم النفس ، طبعة ـ ٤ ، ص – ٥٧ .

٣ ـ الحياة الفاعلة
١ ـ الظواهر الأولية (الأفعال المنعكسة)
٢ ـ التأليف التلقائي (الغرائز والعادات الخاصة)
٣ ـ التأليف التأملي (الأفعال الارادية)
٤ ـ العوامل العامة المؤثرة في نمو الحياة الفاعلة (الخلق)

٤ ـ النتيجة العامة : علاقة الجسد بالنفس ـ الأوتوماتيسم النفسية ـ الشخصية .

لعل خير ما في هذا التصنيف فصله الوظائف النفسية العامة عن الظواهر النفسية الخاصة وترتيبه الأحوال النفسية بحسب تعقيد عناصرها . ولكن الأساس الذي بني عليه ليس مستوفياً شرائط الضبط العلمي ، ولا نحتاج إلى كثير عناء في بيان نقصه ، فهو قد جعل الذاكرة مساوية للعادة ووضعها في المرتبة الابتدائية من وظائف الشعور العامة ، ولم يخطر له أنها في بعض الأحيان فعل ذهني عال مؤلف من عدة وظائف ، وهو في خطوطه العامة لا يخالف التصنيف المدرسي ، إلا أنه يساوي بين القوى النفسية الثلاث ، ولعله أخطأ في ذلك لان مرتبة الحياة الإنفعالية دون مرتبة الحياة العقلية .

٣ ـ تصنيف بيه رجانه [١] : ـ لقد حاول (بيه رجانه) وضع تصنيف مختلف عن التصنيف المدرسي ، فقسم الظواهر النفسية في كتاب « الاوتوماتيكية السيكولوجية » قسمين متباينين : ١ ـ الفاعلية المحافظة (Activité Conservatrice) وهي قوة الحفظ والاسترجاع ، ٢ ـ فاعلية التركيب والتأليف (Activité de synthèse) وهي فوق الاولى ، لان الاولى اتباعية والثانية ابداعية . والنفس في الحالة الطبيعية مجموع هاتين الفاعليتين . أما في الامراض العقلية فإن فاعلية التركيب تتفكك وتنحل بخلاف الفاعلية المحافظة التي تبقى على حالها ، لانها لا تقتضي كالاولى طاقة نفسية كبيرة . ومن صفات فاعلية التركيب أن ظواهرها كثيرة التعقيد والاشتباك ، وأنها متصلة بالواقع والحاضر ، ومتفقة مع شروط الحياة الاجتماعية . دع أن الظواهر النفسية يمكن أن تنقسم باعتبار التوتر أو الإشتداد النفسي (Tension psychologique) إلى قسمين : ١ ـ حالات التوتر الوطيء . ٢ ـ حالات التوتر العالي . فحالات الفاعلية الحافظة ذات توتر وطيء وبسيط ، أما فاعلية التركيب فهي ذات توتر عال .

---

(١) بيه رجانه ، الاوتوماتيكية النفسية سنة ١٨٨٩ .

لا شك أن الدكتور (بيه رجانه) قد أدخل على تصنيف الظواهر النفسية فكرة جديدة . ولكن العلماء ينتقدون اليوم فكرة التوتر النفسي ، ويقولون انها ذات نزعة فلسفية . ولسنا نستطيع الآن أن نوسع القول في ذلك [1]، ولكننا نقول فيه قولا واحداً وهو : أن التوتر النفسي مبني على أساس فيسيولوجي، فاذا بنينا تصنيف الحالات النفسية على هذا الأساس أضاع علم النفس استقلاله .

٤ ـ ما الذي حملنا على القول بالقوى النفسية الثلاث

فأنت ترى أن تصنيف القوى النفسية على أساس علمي جديد لا يزال مطروحاً على بساط البحث ، فما الذي حملنا على القول بانقسام الظواهر النفسية إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ كيف يمكن فصل الظاهرة النفسية عن مجموع الظواهر الأخرى : ـ الحالةالنفسية آن من حياة النفس ، فاذا كنا نفصلها بالتأمل عن مجموع الحالات الأخرى فمرد ذلك إلى مبلغ اهتمامنا بها . هبني احتجت الآن إلى النظر في معجم اللغة الفرنسية، فرأيته فيخزانة كتبي بين مئات المجلدات ، فالحالة النفسية المعينة التي شعرت بها ، هي إحساس بصري مؤلف من لون الكتاب وشكله وحجمه . وهذا الإحساس البصري حالة عقلية لا حالة انفعالية أو وجدانية .

آ ـ قد يقال إن الحقيقة أبعد من أن تنحصر في مثل ما ذكرناه من الأشياء البسيطة ، إذ كيف أستطيع أن ألقي حجاباً على المجلدات الأخرى ، وأمنع عيني من النظر اليها ؟. العين ترى عدداً من الألوان المتصلة فلا تفرق بينها بكيفية من الكيفيات . والإحساس البصري ليس بسيطاً، وإنما هو مندمج في غيره من الإحساسات البصرية . أضف إلى ذلك أن وجداني المعجم بعد التفتيش عنه يولد اللذة والراحة في نفسي ، فتنضم هذه اللذة إلى المشاعر الأخرى . فلا أرى المعجم حتى تمر بخاطري ذكرى الكلمة التي أبحث عنها فأتصورها وأطلق عليها حكماً من الأحكام . كل هذه الظواهر النفسية ممتزجة بعضهابيعض كأنها صهير مذاب، فلا يمكننا فصل الإحساس عن الإدراك،ولا الرغائب عن الأفكار،ولا

---

(١) راجع فالون . علم النفس المرضي ٢٨ ـ ٢٩ ، ٨٤ . Wallon , Psychologie pathologique,p. 28 - 29 , 84

الذكريات عن العواطف ، وإذا فصلناها بالتجريد أقمنا بينها جسوراً من عواطف المرور نعبر عليها من حالة إلى أخرى . فنحن لا نجد إذن في النفس حالات انفعالية محضة، ولا حالات عقلية محضة ، ولا حالات إرادية لا أثر للانفعال فيها .

على أن الحالة النفسية وإن كانت مجموعاً لا ينقسم فهي ذات ثلاثة وجوه يمكن النظر اليها من خلالها . ولنحلل المثال الذي ذكرناه سابقاً . فالإحساس البصري « ظاهرة انفعالية » بمعنى أنه إما يكون ملائماً، وإما أن يكون منافياً ،وهو « ظاهرة عقلية »بمعنى أنه يطلعنا على العالم الخارجي ،ويولد في نفوسنا الإدراك والتصور،وهو « ظاهرة فاعلة » بمعنى أنه يبعث على حدوث بعض الحركات ، فان كان منافياً ملنا عنه ، وإن كان ملائماً ملنا اليه ، حتى لقد نبقى بالقرب منه بالرغم من منافاته ، هذا إذا كنا نريد دراسته والإطلاع عليه ،فالحالةالنفسية لا تنقسم بالفعل إلىثلاثة عناصر ،ولكن البحث فيها من هذه الوجهات الثلاث أمر اعتباري نافع .

ب — ونقول أيضاً تصحيحاً لما تقدم:ان انقسام الحالات النفسية إلى ثلاثة وجوه ليس اتفاقاً .لا جرم أن وجود حالات انفعالية أو عقلية أو فاعلة محضة محال ،لأنها مشتبكة بعضها ببعض.ولكن إذا أمكن القول أن هناك حالات صفاتها الأنفعالية أكثر من صفاتها العقلية ،أو صفاتها العقلية أكثر من صفاتها الإرادية،أمكن انقسامها باعتبار الصفة البارزة فيها . والدليل على ذلك أن هناك احوالاً تكاد تكون محضة الأنفعال لا ندرك منها إلا ملاءمتها أو منافاتها، كالأحزان المبهمة ،والمخاوف المرضية التي لا يظهر فيها التصور ،ولا تنطوي على أي عامل عقلي أو إرادي، وهي غير واضحة لأنه لا يمكن الكشف عن أسبابها العقلية أو الإرادية،ونحن نسمي هذه الأحوال بالأحوال الإنفعالية المحضة، والدليل على ذلك أيضاً أن بعض الاحوال العقلية تكاد تكون محضة العقل لخلوها من الاثر الانفعالي الظاهر،كالافكار المجردة من كل عاطفة ،والخالية من كل باعث إرادي ـ وإذا كانت الصفة البارزة في إحدى الحالات هي الإرادة تقتحمت النفس عند ذلك عن أحوال تكاد تكون محضة الفعل ، كإرادة الرجل الماضي العزيمة الذي لا يهتم بنتائج أعماله البعيدة ، بل يندفع إلى الفعل اندفاع السيل،ولا يفكر في البواعث والعوامل المحركة، كأنه قوة متحركة بذاتها، وكأن الحالة التي يشعر بها محضة الفعل .

فأنت ترى أنه يمكن اعتبار الحياة النفسية منقسمة إلى ثلاثة أقسام وهي: الحياة الإنفعالية ، والحياة العقلية ، والحياة الفاعلة .

وما يؤيد ذلك أيضاً اختلاف الاستعدادات النفسية باختلاف الأفراد . فحياة الطفل حياة انفعال، وحياة الحكيم حياة تعقل. وفي الناس من هو كثير الانفعال، قليل التفكير، وفيهم من هو قوي الارادة، شديد العزم، حتى لقد انقسمت الطباع إلى ثلاثة أنواع كبرى: النوع الحسي ، والنوع الفكري ، والنوع الارادي .

١ ـ بعض البراهين الفيسيولوجية التي تؤيد ذلك : ـ تنقسم الأعصاب إلى ثلاثة أقسام : ١ ـ الأعصاب الواردة المسماة أيضاً بأعصاب السمباتي الكبير (Nerfs afférents du grand sympathique) ، وهي تلعب دوراً أساسياً في حدوث الانفعالات . ٢ ـ الأعصاب الواردة المسماة أيضاً بأعصاب النخاع الشوكي الرأسية (Nerfs afférents cé - phalo - rachidiens) وهي تقابل الظواهر العقلية، لأنها تنقل التأثيرات من الأطراف إلى المركز . ٣ ـ الأعصاب الصادرة (Efférents) أو المنبّهة ـ المحركة ـ (Excito — moteurs) ، وهي تقود الأفعال والحركات . فإذا اختل أحدها بطل الفعل الصادر عنه . وهناك مواد كيميائية تزيل الألم من غير أن تزيل الاحساس . فالألم انفعالي والإحساس عقلي ، إذا حقن المريض (بالكوكائين) زال عنه الشعور بالألم ، وبقي الاحساس باللمس، فتراه يشعر بآلات الجراحة تبضع عضلاته، ولا يتألم منها. ومادة الكورار (Curare) تفلج الأعصاب ، وتفقد قابلية الحركة من غير أن تزيل الحساسية .

فليس ينبغي لنا اذن أن نستهين بهذا التصنيف ، وإن سميناه موقتاً ، وهو جار مجرى الجناح المبلغ ، والآلة المسهلة، لأنه واضح وبسيط . إلا أننا نقيده بما قلنا سابقاً ، وهو أن الظواهر النفسية ليست مفارقة بعضها لبعض ، بل هي متصلة كل الاتصال ، ومشتبكة كل الاشتباك ، وهي كل في كل . إن كل ظاهرة منها تتضمن الجوانب الثلاثة، وهي ممتزجة بعضها ببعض امتزاجاً عجيباً ، وما سلمنا بتقسيمها على هذه الصورة ، إلى منفعلة ، وعاقلة وفاعلة ، إلا لإبراز أحد هذه الجوانب، وتيسير ترتيب المواد، وتأليفها ، وتنظيمها . قال آرسطو : اللذة والألم ينطويان على ميل ورغبة ، وما من رغبة إلا تبعث على الحركة . وكذلك الحالات العقلية ، فهي لا تصفو من الآثار الانفعالية ، بل تكون مختلطة بشيء من اللذة ، أو الألم . ولذلك فاننا بالرغم من الاساس الفيسيولوجي الذي ذكرناه لا لا نستطيع أن نقول باستقلال هذه الجوانب الثلاثة بعضها عن بعض ، بل نعيد ما قلناه

غير مــــرة : لا بسيط في عالم النفس ، وكل إيقاع في حركات النفس ينطوي على النفس كلها .

٥ ـ قيمة هذا التصنيف

ونضم إلى ما تقدم الملاحظات التالية :

لا قيمة لهذا التصنيف الثلاثي إلا بالنسبة إلى الحيــــاة النفسية الكاملة . لأن الطفل والانسان الابتدائي قد يكونان عاريين من الحالات العقلية الموجودة عند الراشد المتعلم . والحساسية عند الطفل الذي لا يستطيع أن يقاوم رغباته مختلطة بالفاعلية ، وقد قيل أن كلمة واحدة كانت تدل في زمان (هوميروس) على الخوف والهرب معاً ، أي على التهيج والحركة ،فكأن الحياة الانفعالية في لغة ذلك الزمان كانت مختلطة بالحياة الفاعلة .

ونزيد ما تقدم بياناً بقولنا إن هذا التصنيف لا ينطبق على الحياة النفسية الكاملة إلا في الشروط التالية .

١ ـ هذه الأحوال المختلفة ، وإن كانت متضادة ، فان بعضها يعدل بعضها الآخر ويسويه ، فالهيجان الشديد يوقف عمل العقل ، والتفكير المجرد يخفف من تلقائية العواطف والانفعال .

٢ ـ الفكر ملازم للارادة ؛ ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يصبح الفكر واضحاً بيناً إلا بالإنتباه الإرادي ، فالإرادة إذن وسيلة من وسائل الفكر .

٣ ـ الفكر مقيد بالأحوال الانفعالية ؛ فلا تصبح المعرفـة قوة إلا إذا انضمت إليها العاطفة ، والانسان لا يعرف إلا منفعته ، ولا يفهم إلا الشيء الذي يهم به ويهتم له .

٤ ـ الحياة الانفعالية تقتضي الحالات العقلية ؛ فما من ألم عظيم إلا على الذاكرة اعتماده ، لأن ذكرى الألم الماضي تنضم إلى الألم الحاضر فتزيد في شدته . وكثيراً مــــا يزداد ألم المريض إذا علم أنه مصاب بمرض عضال .

٥ ـ القوة الحساسة ملازمة للقوة الفاعلة ـ فاللذة تجذبنا ، والالم يدفعنا .

والخلاصة أن انقسام الظواهر النفسية إلى منفعلة وعاقلة وفاعلة أمر اعتباري فقط ونحن سنتبعه في تبويب هذا الكتاب ، لا لأنه يقيني ، بل لانه موافق ، وسهل ، وبسيط .

المصادر

1 — Hannequin, Introduction à l'étude de la psychologie, Ch. IV.
2 — Höffding, Psychologie, Ch. IV.
3 — Luquet, Idées générales de Psychologie, Ch. VI.
4 — Rabier, Psychologie, Ch. VIII.
5 — Rey, Psychologie, Ch. IV.
6 — Roustan, Psychologie, Ch. VIII.
7 — Cuvillier, Manuel de philosophie, t. 1, Psychologie, Ch. III, p. 50.
8 — Malapert, Psychologie, Ch. IV p. 63-70.
9 — Dumas (G.), Traité I, 919-952, II, 608-613.
10 — Pierre Janet, L'Automatisme psychologique.
Les névroses 353-367.
Les obsessions et la psychasthénie, t. 1. 474-497.
De l'Angoisse à l'extase.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ حلل بعض الأمثلة الشخصية كالحب ، والحكم ، والعادة ، والارادة ، وبين أن كل ظاهرة من هذه الظواهر انفعالية وعقلية وفاعلة معاً .

٢ ـ ناقش مسألة الملكات النفسية وبين وجوه الخلاف فيها .

٣ ـ اشرح قول (روسو) في كتاب أحلام المتنزه الوحيد ، النزهة السادسة : « ان طبعي الميال إلى الاستقلال جعلني غير قادر على الانقياد لغيري ، مع أن الانقياد ضروري لمن يريد أن يعيش مع الناس. فاذا احسست بنير الضرورة أو نير العبودية، تمردت وشمخت بأنفي ، وصرت غير أهل لشيء ، فلا اصلح للعمل إلا إذا كنت حراً ، وكلما ارغمت على فعل شيء مخالف لارادتي ، امتنعت عن فعله مهما يحدث لي، وأراني عاجــزاً عن فعل ما أريد أيضاً لأنني ضعيف ، وضعفي يجعلني أستنكف عن العمل » .

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ ـ ما معنى الأفعال النفسية العالية والأفعال النفسية الوطيئة ؟

٢ هل يمكن القول بانقسام النفس إلى منفعلة وعاقلة وفاعلة ، أم ينبغي توحيد هذه القوى الثلاث ؟

٣ ـ تعاون القوى النفسية الثلاث وتأثيرها بعضها في بعض .

الكتاب الثاني

الحياة الانفعالية



توطئة

لقد فرغنا من تحديد المسائل العامة وتعريفها ، وانتهينا من وصف الحياة النفسية وذكر أقسامها ، ولم يتضح لنا بعد ما هي الحياة الانفعالية التي كان القدماء يسمونها بالقوة الحساسة ، أي حياة الحس والعاطفة والوجدان .

١ ـ لمحة تاريخية

إن كتاب العواطف الذي وضعه (ديكارت) أول كتاب فلسفي مشتمل على البحث في الحياة الانفعالية . فقد تقدم به (ديكارت على علماء النفس الفيسيولوجيين ، ولم يقتصر كالفلاسفة القدماء على العبر والاحكام الخلقية ، والمبادىء الكلية ، بل ربط العواطف بالظواهر العضوية الملازمة لهـــا [1] . وقد حذا حذوه (بوسويه) و (مالبرانش) و (سبينوزا) من فلاسفة القرن السابع عشر ، إلا أنهم لم يهتموا بالحياة الانفعالية اهتمامهم بالحياة العقلية ، لأن العقل في زعمهم فوق العاطفة ، وله الشأن الأول فيا حاموا حوله من النظر العلمي ، والتأمل الفلسفي ، والتفكير الديني .

ولكن فلاسفة القرن الثامن عشر خالفوهم في ذلك ، فأعادوا إلى الحساسية منزلتها ، حتى أن (جان جاك روسو) وضع العاطفة فوق العقل ، وبـــنى عليها (جاكوبي) و (آدم سميث) و (شافتسبري) قواعد الأخــــلاق ، إلا أن مباحثهم كانت أقرب إلى الأدب منها إلى العلم ، لأنهم فلاسفة أخلاق يبحثون عن القواعد التي ينبغي للانسان سلوكها في الحياة ، لا عن حقيقة الأفعال الواقعة في نفسه .

ولم يعرض الفلاسفة في أوائل القرن التاسع عشر عن النظر في العواطف ، إلا لأن تقدم العلوم بعثهم على تقديس العقل والايمـان به . فآثروا البحث فيه على غيره ، ولكنهم

---

(١) كتاب العواطف (Traité des Passions) . وقد آثرنا تسميته بكتاب العواطف لان كلمة هوى (Passion) كانت تدل في ذلك العصر على معنى العاطفة .

عكفوا بعد ذلك على دراسة الحياة الانفعالية بطريقة علمية صحيحة ، فكان لمباحثهم أعظم الأثر في تقدم علم النفس. فمنهم (داروين) صاحب كتاب التعبير عن الهيجان (Expression des émotions) ١٨٧٢ . ومنهم (لانج) و (جيمس) صاحبا النظرية الفيسيولوجية المشهورة ، ومنهم (وندت) و(سرجي) و(دومون) و (ريبو) صاحب كتاب سيكولوجيا العواطف (Psychologie des Sentiments) ومنهم (جورج دوماس) صاحب المطول في علم النفس ، وكتاب الحزن والسرور ، وناقل نظرية (جيمس) إلى اللغة الفرنسية ، ومنهم (جانه) و (شارل ريشه) و (روه) و (داللون) وغيرهم .

٢ ـ صفات الحياة الأنفعالية أو الوجدانية

من صفات الظواهر الانفعالية أنها ذات مرونة ولين ورخاصة ، يؤثر فيها كل شيء فتتغير ، وهي سريعة التحول ، حتى لقد وصفها (جيمس) و (برغسون) بقولهما أنها انتقال مستمر ، وتغير دائم . وهي مشتبكة العناصر ، متغيرة الحدود، غامضة الحواشي، مختلفة السبك ، على عكس الحياة العقلية ، لأن الفكرة تتميز عن الفكرة ، والحكم عن الحكم بعناصر واضحة ، ومهما تكن المشابهة بين الأحوال العقلية تامة فانها لا تعدم ناحية تتميز بها بعضها عن بعض ، لان للاحوال العقلية حدوداً واضحة ، فلا يصعب على الناظر اظهارها اذا أحب أن يكشف عنها، ويسبر غورها .

ومن الصفات التي تميز الظاهرة الانفعالية عن الظاهرة العقلية اختلاف وظيفة كل منهما عن وظيفة الاخرى . فبالعقل نعرف أنفسنا ونطلع على ما يحيط بنا ، وبالحساسية نهتم بحياتنا وحياة أقراننا . بالعقل نكتسب قوة ، وبالحساسية نميل إلى الفعل. ولولا الحساسية لما مال الانسان إلى نفسه ولا إلى غيره . ان العواطف العذبة الكامنة في قلبه تدفعه إلى محبة الناس، وتولدفيه شغفاً وولعاً ، وتبعثه على استسهال الصعب، وادراك المنى . والاحوال الانفعالية ذات أنغام داخلية، وذات ايقاع شخصي ، وهي نزعات ولذات وآلام ورغائب تحقق الانسجام بين الانسان والعالم ، وتطلعه على تناسق الاشياء ونظام الوجود .

ومنها أن العواطف ذاتية (Subjeclif) ، والافكار موضوعية (Objectif) . وليس في الافكار ما يمنع مطابقة الذهني الكلي ، للعياني المشخص ، ولذلك كانت المعاني

الكلية المطابقة للمحسوسات واحدة عند الجميع . أما العواطف فهي كما قلنا ذاتية ، لأنه قد يؤلمني ما يسر غيري ، ويؤلم غيري ما يسرني . فيختلف الناس في العواطف ، ويتفقون في المعقولات . وإذا اختلفوا فيها لم يكن ذلك بدرجة اختلافهم في العواطف ، فللعاطفة ميزان وللعقل معيار ، إلا أن معيار العقل أكثر ثبوتاً من ميزان العاطفة .

٣ ــ تعريف بعض الإصطلاحات

الغاية التي نجري اليها إنما هي الفهم والإفهام ، فبأي شيء بلغنا الافهام ، واوضحنا عن المعنى ، فذلك هو المطلوب ، غير أن الكشف عن أعيان المعاني ، وتفسير حقائقهـا على الضبط العلمي المرغوب فيه ، لا يتحققان إلا إذا استقام اللفظ وثبت الاصطلاح ، ولذلك جئنا في هذه التوطئة بتعريف بعض الألفاظ المستعملة في الحياة الإنفعالية ودلالتهـا على المعاني .

فالاصطلاحات التي اعتمدناها في الحياة الإنفعالية هي : الحساسية ، واللذة ، والألم ، والهيجان ، والعاطفة ، والميل ، والهوى . ولكل واحد منها صورة بائنة ، وحلية مخالفة ، حتى لقد اختلف الفلاسفة في معانيها ، فصار لكل لفظ منها عدة دلالات .

فكلمة حساسية (Sensibilité) يستعملها بعض الطبيعيين بمعنى حس الحيوان الآلي واضطرابه العضوي ، وحركته ، وتأثر أعصابه بالكهرباء والحوامض الكيميائية ، فهذه خواص فيسيولوجية لا ينبغي استعمال كلمة حساسية للدلالة عليها ، لأن هذا لغو ساقط ، فكلمة حساسية تدل عندنا على قابلية الحس من الوجهـة النفسية لا غير . وبعض علماء النفس يعتقد أن الحساسية هي قوة الإدراك ، وهذا مخالف لما نريد . نعم إن ادراك الأشياء الخارجية يكون بالحواس الظاهرة ، ولكننا نستعمـل للدلالة على هذا الاطلاع الخارجي ، الذي نفرق به بين الأشياء ، كلمة ادراك (Perception) وكلمة تمييز (Discrimi- nation) « فالاحساس للحواس الظاهرة ، كما أن الادراك للعقل »[1] ، فبقي أن تكون الحساسية قابلية الشعور باللذة والألم ، لا قوة ادراكها ، وليست اللذات والآلام قوة مفارقة لغيرها ، وإنما هي عامة ومشتركة ، ونسبتها إلى الظواهر النفسية كنسبة الالوان إلى الاشياء

(١) كليات ابي البقاء ، ص ــ ١٩ .

الخارجية ، فلا تمر بنا لحظة من لحظات الحياة من غير أن تكون احوالنا النفسية خضيبة باللذة أو بالالم ، وقد تصطبغ الحالة النفسية الواحدة بهذين اللونين معاً ، فتكون لذة في ألم ،وألماً في لذة ، كالقائد الذي يجرح ويتغلب على عدوه ، فإنه يشعر بألم الجرح ولذة الظفر معاً . ولا حقيقة للأحوال النفسية الحيادية التي قال بها (سوجي) و (وندت) و (بين) . وسنفند أقوالهم عند البحث في اللذة والالم ، ثم نبين ما هي شروط هذا التلون الانفعالي .

على أنه يجدر بنا في هذه التوطئة أن نقول ان اللذات والآلام نوعان: جسماني ونفساني، فاللذات الجسمانية هي التي تجدها النفس عند انقطاع الالم وارضاء الحاجات . مثال ذلك الشبع بعد الجوع ، والشرب بعد العطش ، والاستدفاء بعد البرد . واللذات النفسانية الفكرية هي التي تجدها النفس عند التصور والتفكير . مثال ذلك فرح الانسان ببلوغه غايته ،وتلذذ العالم بكشفه عن الحقيقة ، ولذة الكريم عند الجود بالمال – والآلام الجسمانية هي التي تجدها النفس عند فقدان الاعتدال الطبيعي ، وملاقاة بعض الاشياء المفسدة للاعضاء، كاحتراق الجلد، وضرب الضرس، ووجع العين – والآلام النفسانية هي التي تنشأ عن أسباب فكرية ، كمن يسقط في الامتحان ، فهو يتألم ويحزن لعدم بلوغه غايته ،وكمثل من يسمع بموت صديق له ، فيغمه خبر موته ، فاللذات تسمى بالاحوال الملائمة (Agréable) ،والآلام تسمى بالاحوال المنافية (Désagréable) .

وقد استعمل بعضهم لفظ الاحساس للدلالة على اللذات والآلام الجسمانية . والحس الباطن والعاطفة والوجدان للدلالة على اللذات والآلام النفسانية[1]. إلا أن هذا الاصطلاح يبعث على الالتباس، فلا ندري أي لفظ نطلقه على الحس الظاهر كاحساس اللمس والبصر والسمع وغير ذلك. فلنبق إذن كلمة احساس للدلالة على إدراك الاشياء الخارجية بالحواس الظاهرة .

ومهما يكن من أمر فان انقسام اللذات والآلام على هذه الصورة إلى جسمانية ونفسانية لا مفر منه ، بالرغم من أن بعض الفلاسفة حاول كما سترى في بحث الهيجان ان يوحد الإحساس الظاهر والحس الباطن ، أي اللذات والآلام الجسمانية ، واللذات والآلام النفسانية .

---

(١) كليات ابي البقاء ، ص ١٩ « الاحساس ان كان الحس الظاهر فهو المشاهدات ، وان كان الحس الباطن فهو الوجدانيات » .

وقد قسموا العواطف عدة أقسام أيضاً. ولكن ما هي العاطفة؟ إن معنى هذه الكلمة مبهم جداً. فهي تدل على جميع الأحوال الوجدانية من انفعال وميل وهوى. ولذلك فرق الفلاسفة بين العاطفة التي هي ميل وتغير انفعالي دائم. والهيجان الذي هو اضطراب انفعالي سريع. فالعاطفة تتولد في النفس شيئاً فشيئاً بتأثير بعض العوامل الفكرية، كالأسف، والقلق، والضيق، والاحتقار، والعجب، والغرور. والهيجان المفاجىء يصدم النفس صدماً، فتضطرب لوقعه، وتقلق، ويتحرك صميم وجودها، كمثل من يسمع بالحريق فيخاف منه، ومثل من يشتم فيغضب، ومثل من يسمع بموت والده فيضطرب ويحزن، ومثل من يجيء شيئاً فرياً فيخجل. فالخوف والغضب، والخجل والحيرة، والسرور المفاجىء، والحزن الشديد، كل ذلك انماط من الهيجان والانفعال الشديد. وهي كما قيل هيجانات مصادمة (Emotions - chocs) أما الإنفعالات الأخرى، فقد اقترح بعضهم أن يسميها بالعواطف، أو الانفعالات الحسية الوجدانية (Emotions - sentiments). وعلى ذلك، فالهيجان نوعان: مصادم مفاجىء، ووجداني حسي، الأول سريع وشديد، والثاني دائم وخفيف.

وقد أراد بعض علماء النفس أن يستعمل كلمة هيجان للدلالة على مجموع الظواهر الانفعالية من لذات وآلام جسمانية ونفسانية معاً، كما فعل (الكسندر بين) و(بول جانه)، إلا أن هذا الاصطلاح مضطرب، لأن كلمة هيجان لا تدل كما رأيت إلا على حالات الغضب والخوف وغير ذلك من الاضطرابات السريعة المركبة.

أما اصطلاح الحس الباطن، أو الوجدانيات، أو العواطف، فهو أيضاً كما رأيت كثير المعاني. فكما أن بعض الفلاسفة استعمل كلمة هيجان للدلالة على الأحوال الانفعالية، كذلك استعمل (ريبو) كلمة عاطفة للدلالة على مجموع هذه الأحوال، فسمى كتابه المشتمل على الحياة الانفعالية بسيكولوجيا العواطف (Psychologie des sentiments). وقد قبل (هوفدينغ) هذا الاصطلاح في كتاب علم النفس، وحذف كلمة إحساس من اصطلاحات الحياة الانفعالية، فأصبح الاحساس هو العنصر النعتي، والحس الباطن هو العنصر الانفعالي. على أننا نؤثر أن نطلق كلمة عاطفة على بعض الأحوال الانفعالية لا غير

ونستعمل لفظ الإنفعال للدلالة على ما يقصده (هوفدينغ) وأصحابه . ولفظ العاطفة قد يستعمل بمعنى الميل والشفقة للدلالة على بعض الأحوال النفسية المركبة . تقول : العاطفة الخلقية ، والعاطفة الدينية ، والعاطفة الوطنية ، والعاطفة الأبوية .

وكما أن ظواهر الحساسية كاللذات ، والآلام ، لا تخلو من بعض العناصر الفكرية ، فكذلك بعض الظواهر الانفعالية الأخرى لا تخلو من الفعل . فيمكن إذن إرجاع الحساسية إلى نوعين : منفعل وفاعل . فالمنفعل هو مجموع اللذات ، والآلام ، والهيجانات . والفاعل هو مجموع النزعات ، والميول ، والأهواء . ولولا اللذة والألم لما اطلعنا على نزعاتنا الباطنة . فاللذة هي الراحة التي تجدها النفس عند رضا النزعات ، ورجوعها إلى الاعتدال . والألم هو شعور النفس بسخط النزعات ، وخروجها عن الاعتدال . ومن هذه النزعات ما هو غريزي ، ومنها ما هو مكتسب ، مستفاد ، ومنها ما هو دائم ، ومنها ما هو زائل ، ومنها ما يتولد من الجسد ، ومنها ما ينشأ عن الفكر . وسنتكلم في الحياة الانفعالية على هذه النزعات في فصلين : الميول والأهواء .

مثال ذلك ان العاطفة الوطنية نزعة إلى الفعل والتفكير معاً . نخضع لها في حياتنا ، ونضحي في سبيلها بمالنا ، حتى أنها قد تسخر نفوسنا ، كما يسخر الحب الشديد قلب العاشق . فليست هذه العاطفة إذن حالة انفعال محض ، وإنما هي أيضاً حالة فاعلة ، أو هوى محرك . وقد تولد هذه العاطفة في النفس هيجانات حقيقية ، كمثل من ينزح عن بلاده فيشتاق اليها ، وتلعب صبابة الأوطان بقلبه . وكمثل من يعود إلى وطنه السليب بعد غيابه عنه زماناً طويلاً ، فتهيجه رؤية المنازل القديمة ، والطلول الدارسة .

فلا فرق إذن في الماهية بين العاطفة الوطنية وغيرها من الميول والأهواء . ولذلك ذكرنا هذه الميول المركبة ، من وطنية ، ودينية ، وخلقية ، في فصل الميول .

وجملة القول ان دراسة الحياة الانفعالية تقتضي البحث في اللذات والآلام ، والهيجانات ، والميول ، والأهواء . ويمكن بيان ذلك كما يلي :

الحياة الانفعالية (الوجدانية)	حالات تأثر منفعلة	١ ـ اللذات والآلام الجسمانية ، وهي أبسط الأحوال الانفعالية ، لأنها مرتبطة بتغير عضوي موضعي .
		٢ ـ اللذات والآلام النفسانية والهيجانات وهي على نوعين : مصادم شديد، وحسي وجداني لطيف .
	حالات تأثر فاعلة	١ ـ الميول
		٢ ـ الأهواء

الفصل الأول

اللذات والآلام

١ ـ صفات اللذة والألم

اللذات والآلام من الأحوال النفسية الأولية التي ندركها مباشرة ، فلا حاجة اذن لتعريفها في أول هذا البحث ، لأنها ظواهر بسيطة . وتعريف ذواتها على الضبط محال أيضاً. لأنك لا تستطيع أن ترجع هذه الأحوال الأولية إلى أحوال أبسط منها . كل حد فهو مؤلف من جنس وفصل . ولا يوجد للذات والآلام جنس أعلى ترجع اليه . فسنقتصر اذن في هذا الفصل على ذكر صفاتها وأسبابها وشروطها ، مع بيان طبائعها ، وقوانين تطورها .

وقد فرق العلماء بين اللذة والألم ، والملائم والمنافي [1] ، فقالوا : ليس كل ملائم لذيذاً ، ولا كل مناف مؤلماً . والعكس بالجملة صحيح أيضاً . لأن شروط اللذة والألم أكثر من شروط الملائم والمنافي . مثال ذلك : ان الدغدغة تبعث لذة ، ولكنها إذا طالت انقلبت إلى احساس مناف . وقد يكون الاحساس ملائماً للنفس من غير أن يخضع للشروط التي تجعله لذيذاً [2] ، فالملائم بالجملة أعم من اللذة . والألم أخص من المنافي .

وهذه الأحوال الانفعالية عامة ، لأن الظواهر النفسية إما أن تكون ملائمة ، وإما أن تكون منافية . ولا وجود للأحوال الحيادية المتوسطة .

---

(١) وهو ما نعبر عنه باللغة الفرنسية بكلمتي (Agréable) و (Désagréable) وقد ورد هذا المعنى في اخوان الصفا الجزء الثالث ص – ٨٤ : « والخامس للشمومات اللائقة لمزاج اخلاطه » .

(٢) راجع المطول في علم النفس لجورج دوماس ص – ٤٢١ .

١ ـ الاحوال الحيادية المتوسطة : ـ هل يمكن أن يوجد في النفس أحوال حيادية لا هي ملائمة ولا هي منافية ؟ إن بعض العلماء قرروا ذلك كما رأيت سابقاً (ص ـ ١٨٤) فقال (سرجي) : إن وجود هذه الأحوال تابع لشروط الحياة العامة ، وذلك أنه « لما كان الألم واللذة قطبي الحياة الوجدانية وصورتيها الأساسيتين لزم عن ذلك أن يوجد بينهما منطقة حيادية مطابقة لحالة التكيف التام . فالالم حالة شعورية تكشف لنا عن النزاع القائم بين الجسد والقوى الخارجية ، وتدل على عدم التكيف ، وعلى ما ينشأ عن ذلك من إتلاف الطاقة . واللذة حال شعورية تدل على اتصال أفعال الجسد بالقوى الخارجية ومؤالفته اياها ، وعلى ما ينشأ عن ذلك من زيادة في الطاقة ونمو في الفاعلية . اما حال الخلو من اللذة والالم ، فهي حال متوسطة تدل على التكيف التام بين الجسد والشروط الخارجية ، من غير أن يكون هناك زيادة أو نقصان في الفاعلية [1] .

وقد أوضح (وندت) ذلك بخط بياني ، فقال : ان القسم الذي فوق الفاصلة ايجابي ، وهو يدل على اللذة ، والقسم الذي تحتها سلبي وهو يدل على الالم . والنقطة المتوسطة التي يقطع بها الخط البياني محور الفاصلة تدل على الاحوال الحيادية الخالية من الالم واللذة .

ولكن هذه الادلة لا تقطع المسائل الخلافية القائمة بين الفلاسفة ، ولسنا نحتاج إلى كثير عناء في اثبات ضعفها ، لانها أدلة منطقية نظرية ، لا برهانية ، ولا تجريبية . ولعل الحقيقة الخارجية لا تطابق ما ثبت بالبرهان الذهني . ونحن إذا لاحظنا ما يجري في نفوسنا ، وجدنا الظواهر النفسية متصلة ، ينتقل الانسان فيها دفعة من لذة إلى ألم ، ومن ألم إلى لذة ، وهذه حال الانسان بالجملة ، فحيناً يساء وآناً يسر . وقد رأيت أنه لا بد للنفس من التلون بأحد هذين اللونين .

ومع ذلك فان (ريبو) يقول بوجود هذه الاحوال الحيادية المتوسطة ، ويستشهد على ذلك بمثال بسيط ، وهو رؤية أثاث البيت في حالة عادية خالية من الاهتمام ، فهي لا تولد في الإنسان لذة ولا ألماً . وإذا وجد هناك مقدار صغير من اللذة أو الألم لا يرى إلا بالتأمل ، فإن علم النفس يستطيع أن يستغني عنه كأنه كية مهملة لا تأثير لحذفها [2] . وقد ذكر الدهشة

---

(١) ريبو ، سيكولوجيا العواطف ، ص ـ ٧٦ .

(٢) ريبو ، سيكولوجيا العواطف ، ص ٧٩ .

والحيرة والعجب في عداد الأحوال المتوسطة ، إلا أن (هوفدينغ) يبين أن هناك حيرة ملائمة ، ودهشة منافية . وبالرغم من الملاحظات الدقيقة التي جاء بها (ريبو) فإن التحليل النفسي لا يكشف لنا عن أحوال متوسطة خالية من اللذة والألم بل يثبت أن الأحوال النفسية مشتبكة كثيرة العناصر، لا يمكن فصل عناصرها الذهنية عن عناصرها الانفعالية إلا بالتجريد .

٢ — اتحاد اللذة بالألم : — إن الإنسان في دائم أحواله لا يخلو من ألم ولذة (جسمانية أونفسانية) من عدة وجوه. ومن أحسن الأدلة على اتحادهما انقلاب اللذة إلى الم والألم إلى لذة ، كأن أحدهما ليس إلا نتيجة من نتائج الآخر . والاحساسات الملائمة من لمس وذوق وشم وسمع وبصر تنقلب باستمرار الفعل إلى ألم . وذلك نتيجة طبيعية كما سترى للقانون الذي يجعل اللذة في الفعل المعتدل ، والالم في الفعل الخارج عن الاعتدال . وفي الاحوال النفسية المركبة حيث تشتبك هذه الانفعالات اشتباكاً كلياً يظهر اتحاد اللذة والالم بصورة جلية . فيمكننا أن نقول اذن إن اللذة والالم يوجدان معاً في وقت واحد [١] . وقد أشار أفلاطون إلى ذلك في كتاب (الفدون) فقال :

« يا أصدقائي ما أعجب الشيء الذي يسميه الناس لذة ، وما أغرب اتحاده بالالم . لعل اللذة الإنسانية لا تريد في الاصل أن توجد مع الالم في وقت واحد؟ إلا أنك لا ترغب في أحد الطرفين، ولا تحصل عليه إلا لتقبض بالضرورة على الآخر. فكأن هذين الضدين مرتبطان بقمة واحدة (أي بمبدأ واحد). ويظهر لي أن (ازوب) لو فكر في ذلك لألف منه أسطورة ولقال: ان الاله أراد أن يصلح بين هذين العدوين فعجز عن التوفيق بينهما؟ ولذلك ربط أحدهما

---

(١) راجع رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا . الجزء الثالث . طبعة مصر ١٩٢٨ ص ٨١ « فصل في كيفية وجدان اللذة والآلام معاً في وقت واحد » — اعلم أن الإنسان في دائم الأوقات لا يخلو من ألم ولذة جسمانية وروحانية من عدة وجوه . مثال ذلك العاشق يرى معشوقه وهو على خيانة فلسره رؤيته له ويلتذ بها وتغمه وتؤلمه كما قال :

قابلت بين جماله وفعاله ... فاذا الملاحة بالقباحة لا تفي

وكمن يعمل عملا متعباً أو صناعة شاقة يرجو عليها ثواباً جزيلا وأجرة وافرة فهو يجد الالم من التعب ولذة وفرحاً لما يرجو من ثوابه . أو كمن سكن عنه وجع العين وضرب ضرسه فانه يجد ألماً وراحة في وقت واحد .

بطرف الآخر بحيث لا يظهر الأول إلا ليتبعه الثاني من الوراء . هذا ما بدا لي ، لأن ألم الوثاق الذي كنت أشعر به في ساقي قد أعقبه الان لذة »[١]

فالألم يتلو اللذة كما يعقب الليل النهار ، وهما ممتزجان معاً امتزاج الماء بالراح ، ولا يمكن الحصول على لذة محضة تامة لا يشوبها ألم الا إذا اتسقت وظائف الحياة اتساقا مطلقاً، وهذا محال ، وكذلك لا يمكن ان يكون هناك ألم خال من اللذة ، لأن ذلـــك يقتضي خروجاً مطلقاً عن الاعتدال الطبيعي ، ولا يتم ذلك إلا إذا فسد الكائن الحي وانحل تركيب الجسد . فاللذة والألم اذن موجودان معاً . لأن مزاج الجسد يرجع في كل وقت الى الاعتدال ثم يخرج منه . فقد ذكر « رابله Rabelais » أن « غارغانتويا » حزن لموت زوجه . وفرح في الوقت نفسه لميلاد « بانتاغرويل » ابنه « فبكى كالبقرة ثم ضحك كالثور » . وعلى هذا القياس حكم سائر الآلام واللذات الجسمانية والنفسانية .

فقد تتحد اللذة النفسانية بالألم الجسماني أو بالعكس . مثال ذلك : الجندي الجريح يتألم من جراحه وهو على فراشه فيسره بعده عن نار المعركة .

وقد تتحد اللذة النفسانية بالألم النفساني . مثال ذلك : ابتسامة « آندرومـــاك » وعيناها مغرورقتان بالدموع عندما عهد اليها زوجها « هكتور » بولدهما قبيل ذهابه إلى الحرب . وكالعاشق يسره عذاب الحب . والشاعر يجد الراحة في سويداء قلبه .

وقد تتحد اللذة الجسمانية بالألم الجسماني . مثال ذلك :لذة الجريح الذي يحك جرحه ويجد في ألمه لذة .

وقد تتحد اللذة الجسمانية بالألم النفساني كمن يسكن وجع عينه فيشعر بالراحة ويؤلمه في الوقت نفسه فراق محبوبه .

٣ ـ تختلف اللذات والآلام بعضها عن بعض بالكيفية من الوجهة النفسية والاخلاقية معاً . فمنها ما هو جسماني ،ومنها ما هو نفساني . ومنها ما هو نبيل شريف ، ومنها ما هو خسيس دنيء .

وتختلف أيضاً بالشدة . فقد تكون اللذة خفيفة وقد تكون قوية أو معتدلة . وقد يكون الالم ضعيفاً ، وقد يكون شديداً . وهذا الاختلاف في الشدة يرجع إلى اختلاف الانسان في استعداده وسنه ومركزه الاجتماعي وتوقانه وطموحه .

وقد تكون مدة اللذة قصيرة ، وقد تكون طويلة . وقد تنقلب إذا طالت مدتها إلى

---

(١) افلاطون ، كتاب الفدون او خلود النفس ، ترجمة مونيه ص ـ ٤٢

ألم ، وكذلك حكم الآلام من جسمانية ونفسانية . فالدغدغة مثلا تكون في أولها ملائمة ، الا أنها تنقلب إلى ألم بعد مدة قصيرة . وعلى عكس ذلك التكرار ، فهو يقلب الاحساس المنافي إلى احساس ملائم ، وتسمى هذه اللذات المتولدة من تكرار الفعل باللذات المكتسبة . مثال ذلك : شارب التبغ يجده في أول الامر منافياً ، ثم ينقلب إحساسه بعد التكرار إلى لذة [١] .

والعادة أيضاً تخفف من شدة اللذات والآلام ، لانها تضعف الحساسية وتزيد الفاعلية . فاللذة التي نجدها في مشاهدة منظر طبيعي جميل لا تبقى على حالها بل تخف . وقد نستحسن القبيح بعد مباشرته بعض زمن ، ولا نشعر بمنافاة قبحه لطبيعة الجمال التي نتوق اليها .

واللذات والآلام نسبية يزيد وضوحها التضاد ويقوى أثرها التباين . فكلما كانت اللذة أشد كان الالم الذي يتلوها أقوى ، والعكس بالعكس . فلا نتلذذ بالاستدفاء الا إذا كان البرد شديداً . ولا نتألم من حياة الجمود إلا إذا ألفنا حياة النشاط . وكلما كان جوعنا أشد كانت لذتنا بالاكل أعظم . فاللذات والآلام خاضعة اذن لقانون النسبية « Loi de relativité » .

٢ - في أولية كل من اللذة والالم

هل اللذة خروج من الالم ، أم الالم خروج من اللذة ، أيها سلبي ، وأيها ايجابي ؟

١ - رأي المتشائمين : - يقول المتشائمون : الالم وحده من طبيعة ايجابية ، وهو أساس الحياة الدنيا . لأن هذه الحياة فاسدة ، وهي شقاء دائم من المهد إلى اللحد . أولها عناء ، وآخرها فناء ، والإنسان في هذه الدنيا لا يزال يحارب الآلام من جسمانية ونفسانية ، فلا يظفر بلذة وهمية الا عند نسيانه شقاء الحياة ، وابتعاده بأحلامه عن الواقع . وإذن طبيعة اللذة سلبية ، لانها لا تحصل للنفس إلا عند خروجها من الالم .

يستند اصحاب هذا الرأي إلى كثير من الأدلة الاخلاقية والنفسية ، فلنقتصر هنا على ذكر الادلة النفسية .

١ - يقول « ابيقوروس » : الحياة رغبة وشهوة ، والرغبة تتولد من ألم الحرمان والعدم ،

---

(١) راجع شالي Challaye ، علم النفس ص - ٧٥

فالحكمة كل الحكمة إذن في إماتة الرغائب والشهوات،والسعادة كل السعادة في الجمود، والسكينة ،وفقدان الشهوات، وبطلان الألم .

٢ – ويقول (كانت) : الحياة جد وجهاد ، والجهاد يولد الألم .

٣ – ويقول (شوبنهاور) و (لتوباردي) : الحياة كلها قلق واضطراب، لأنها أسف على الماضي ، وسخط على الحاضر ، ونزوع بالآمال إلى المستقبل . إذا تحقق الأمل صار المستقبل حاضراً، وإذا صار حاضراً لم يرض الإنسان به .. فلا وجود إذن للذة المحضة التي لا يشوبها ألم ولا حاجة .

ألا إنما الدنيا نضارة أيكة   إذا اخضر منها جانب جف جانب
هي الدار ما الآمال الأفجائع   عليها ولا اللذات إلا مصائب [1]

٢ – رأي المتفائلين : – وهو ضد مذهب التشاؤم ، لأن أصحابه يقررون أن طبيعة اللذة ايجابية ، وان الألم متولد منها ، واليك بعض أدلتهم .

١ – لا يوجد الألم إلا في الرغائب التي لم تتحقق ، والشهوات التي لم تدرك ، فالجوع في أوله شهوة لذيذة ، وحركة ملائمة ، تنتهي بلذة الأكل ، وراحة الشبع .

٢ – ليس كل جد مؤلماً ولا كل جهاد مضنياً. بل الجهاد المعتدل ملائم للنفس ،وموافق لنشاطها ؛ لا يصبح اليما إلا إذا كان مخالفاً للطبيعة، وخارجاً عن الاعتدال .

٣ – القلق مرض ، ولا وجود للاضطراب في حالة الصحة ، والحياة الممتلئة تمنعنا من الأسف الدائم على الماضي .اضف إلى ذلك ان بعض اللذات خال من الألم، كلذة التمتع بالطيب والمنظر الجميل برهة قصيرة من الزمان . ان هذه اللذات تنسينا متاعب الحياة وتحبب الينا الفعل .

٣ – النتيجة : – وجملة القول في ذلك ان المتشائمين يجعلون الألم ماهية اللذة والمتفائلين يجعلون اللذة أساس الألم . ولو كنا نريد الآن مناقشة هذين المذهبين لفندنا آراءهما ، إلا اننا جئنا بهذه المقارنة لنستنتج منها ان كلا من الألم واللذة ابتدائي أولي، وان طبيعة كل منهما ايجابية . ان ظهور اللذة بعد الألم لا يدل على أن اللذة تتولد من انقطاع الألم فحسب ، بل

---

(١) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، جزء ٢ ، ص ١١٥

يدل على أن لكل واحد منها شروطاً خاصة به ، فليس الألم فقدان اللذة، ولا اللذة فقدان الألم ، وسيتضح لك ذلك عند البحث في طبيعتها .

٣ ـ شروط اللذة والالم

تكلمنا على ماهية اللذة والالم ، وقلنا ان اللذة لا تتولد من انقطاع الالم فحسب ، بل تتولد من الاسباب الخاصة بها ، وكذلك الالم . فهل يجوز البحث في شروط اللذة والالم بحثاً عاماً قبل التفريق بين اللذات والآلام الجسمانية والنفسانية ، وهل يعقل أن تكون لذة الاكل من طبيعة لذة الثواب وراحة الضمير ؟

١ ـ العلماء لا يفرقون بين الجسماني والنفساني من اللذات والآلام إلا بحسب الشروط الخاصة بقسم قسم منها ، لان طبيعتها الاساسية واحدة، فلا تختلف شروط لذة الثواب عن شروط لذة الاكل الا من حيث الاشتباك والتركيب [١] . ولربما كان الوهم في اختلاف طبيعتها ناشئاً عن الفرق بين اشتباك شروطهما ، نعم ان الفرق عظيم بين تعقيد شروط لذة الاكل وشروط لذة الثواب ، إلا انك إذا قابلت لذة الاصوات والالحان بلذة المدح والثناء وما شاكلها من المدركات بطريق السمع وجدت المماثلة بينها قريبة ، لأن الفرق بين تعقيد شروطها أقل .

٢ ـ ان لكل من اللذات والآلام الجسمانية والنفسانية شروطاً عامة وشروطاً خاصة تفرق بينها ، فمن ذلك أن اللذات والآلام الجسمانية تابعة لافعال الجسد ووظائفه الآلية ، أما اللذات والآلام الروحانية فناشئة عن فعل النزعات النفسية ، ونحن عند مقارنتهما بعضها ببعض ننتبه لهذه الشروط الخاصة ونهمل الشروط العامة .

٣ ـ ينتج مما تقدم أنه لا فرق بين اللذات والآلام الجسمانية والنفسانية بالقياس إلى الشروط العامة ، ولا بالقياس إلى قوانين الحياة الانفعالية . فالملائم الجسماني يختلف عن الملائم النفساني بنوعه الانفعالي لا بطبيعته ، ولا فرق في الماهية كما يقول (ريبو) « بين ألم اليأس أو انقطاع الامل الذي ذكره (ميكل آنج) في مقطعاته وبين ألم البثور والدمامل» [٢]

---

(١) راجع كوفيليه ، كتاب الفلسفة ، علم النفس ٢١٧ ـ ٢١٩

(٢) ريبو ، سيكولوجيا العواطف ، ص ـ ٤٣

بل ان طبيعة كل منهما هي عين طبيعة الآخر . ونحن ذاكرون الآن قسماً من هذه الشروط الفيسيولوجية والنفسية العامة التي تدل على أن طبيعة الجسماني من اللذات والآلام لا تختلف عن طبيعة النفساني إلا من حيث اللون الانفعالي والصفات الخاصة .

آ - الشروط الفيسيولوجية

إن هذه الشروط الفيسيولوجية مهمة جداً ، لأنها خارجية محسوسة ، وهي أقرب إلى البحث العلمي من الشروط النفسية الداخلية .

١ - فمن هذه الشروط ما يقارن اللذات والآلام من التبدلات العامة التي تحدث في المجموع العصبي . وهي لا تزال غامضة حتى اليوم ، لأن العلماء لا يزالون مختلفين في أمرها. فمنهم من يقرر وجود حس خاص يسميه بحس الألم . ومنهم من ينكر ذلك فيعزو حدوث الألم إلى شدة تأثر الأعصاب الحسية بالجلد (ريشه). أي الى خروج تأثر الأعصاب عن حد الاعتدال . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام على الحواس . ومنهم من يقرر أن اللذات والآلام تنشأ عن تأثير النخاع الشوكي ولا سيا البصلة السيسائية المساة بالنخاع المستطيل، فهي تلعب دوراً هاماً في الحياة الإنفعالية . أما المسخ أو الجوهر السنجابي الموجود على سطحه ، فليس له في حدوث الانفعالات إلا عمل قليل ، لأنه مركز الأفعال الذهنية العالية . وللمزاج والافرازات الداخلية ، كما رأيت تأثير في النزعات والميول، والتهيجات.

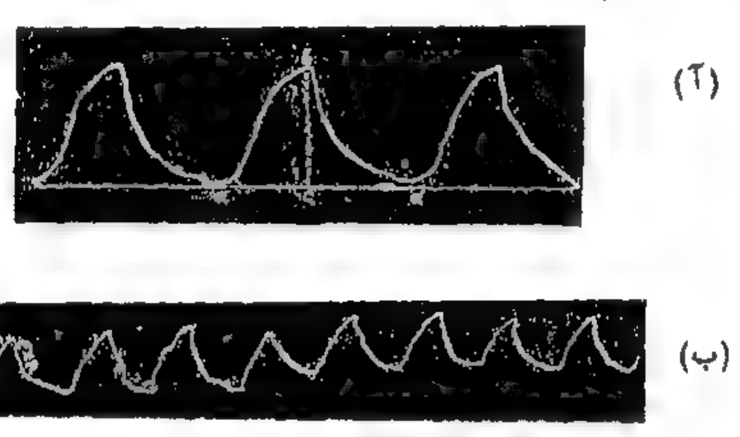
٢ - ومن الشروط العامة اختلاف القوة والطاقة باختلاف اللذة والألم . فالحالة الملائمة تولد القوة وتزيد الفاعلية الجسدية والذهنية. والحالة المنافية تنتقص قوى الحياة وتبعث على انحطاطها . وقد أثبت (فره Féré) [1] بتجارب قياس القوة التي قام بها أن القوة تزداد في اللذة ، وتنقص في الألم . ولكن هذه التجارب المبهمة لم تدل بعد على صحة هذا الأمر إلا في خطوطه العامة . وسينجلي لك ذلك بعد قراءة الفقرات التالية .

٣ - لقد دلت التجارب على أن الحالات الملائمة مقرونة بازدياد المبادلات العضوية .

---

(١) فره (Féré) ، الاحساس والحركة « Sensation et mouvement » ص - ٦٠

فاللذة تقوي الدورة الدموية في الجسم عامة ، وفي الرأس خاصة ، فتؤدي إلى ازدياد لمعان العينين ، واشتداد تقلص القلب وتقبضه . أما الألم فيؤخر الدورة الدموية ، وينقص عدد ضربات القلب ، حتى لقد يؤدي في بعض الاحوال المتطرفة إلى الإغمـــاء . اللذة تقوي التنفس ، وترفع حرارة الجسد ، والالام بنقصها ، فتقل نفحات الغاز الفحمي المنتشرة في الزفير وتضعف حرارة الجسد[1] .





(شكل ١٤) بعض الخطوط البيانية الدالة على تغير التنفس

آ – التنفس الطبيعي : ١٥ مرة في الدقيقة . ب – التنفس في السرور : ١٧ مرة في الدقيقة . ج – التنفس في الحزن : ٩ مرات في الدقيقة .

(نقلا عن دوماس)

اللذة تزيد قوة الهضم فتعين كل جزء من أجزاء البدن على الاغتذاء ، كما تعين البدن كله على حفظ صحته . وقد قيل ان السرور غذاء النفس ، لانـــه يساعد على الهضم ، فيحفظ الشباب ، ويطيل العمر (لافنج) .

---

(١) قال (منتغزا) : « ظننت أن الألم قد يكون مصحوباً بازدياد الحرارة . لأن العمل العضلي يكون شديداً في الآلام الكبيرة . ولكن التجارب التي أجريتها على نفسي وعلى الحيوانات اثبتت لي عكس ذلـك تماماً » راجع ريبو . سيكولوجيا العواطف ، ص ـ ٣٠

وعلى عكس ذلك الألم ، فهو يضعف شهوة الأكل ، ويمنع الإفراز ، ويؤخر فعل الهضم ، ويفسد التغذي . وكثيراً ما يشيب شعر المرء لهول المصائب الشديدة ، لأن شدة الألم تمنع أجزاء الجسد من الحصول على غذائها الطبيعي . وقد دلت التجارب على أن هذه النتائج تنشأ عن أسباب كيميائية . فالألم يغير تركيب الدم ، فيسممه بسوء الغذاء وامتصاص المواد التي لم تهضم جيداً . وقد يتولد من ذلك سموم موضعية أو عامة تورث الاستعداد للأمراض ، فهي بمثابة خمائر تساعد على تفريخ الجراثيم الوبائية . ودلت تجارب (لهمان) [1] أيضاً على أن الأحوال الملائمة تبعث على ازدياد النبض ، وازدياد حجم الساعد ، وانبساط الصدر في أثناء التنفس . بخلاف الألم فإنه يؤدي إلى ضد هذه النتائج .

(شكل ١٠) رسم النبض

آ – النبض في الحزن المنفعل ،

ب – النبض في الحزن الفاعل ،

ج – النبض في السرور

(نقلا عن دوماس)

آ

ب

ج

٤ – اللذات والآلام مصحوبة بتبدل في الحركات ، فاللذة تزيد الحركة والألم ينقصها . فمن يسرّه أمر يضحك ويغني ويمرح ، حتى لقد يشبه السكران في عربدته ، وقد حكي عن الكيماوي (داوي) أنه رقص في مخبره عندما كشف البوتاسيوم ، وبعث الفرح (ارخميدس) على الخروج من الحمام عارياً . أما الألم فيتجلى بظاهرتين متباينتين ، فإما أن يكون منفعلاً ، وإما أن يكون فاعلاً ، فإن كان منفعلاً كان صاحبه عديم الحركة ، فاقد النشاط ، كأنما هو بالي الجسم بالهم والوهن والضنى . وان كان فاعلاً كان صاحبه كثير الحركة والتشنج والتقلص ، شديد الارتعاش والارتجاج والارتجاف . فيرفع صوته ، ويمزق جيوبه ، ويكسر ما تقع عليه يده ، وهذا نوع من الاسراف يصبح الشخص على أثره فقيراً ، خائر العزم ، منهوك القوى .

---

(١) ريبو ، سيكولوجيا العواطف ، ص ـ ٢١



(شكل ١٦)

ظاهرة من ظواهر الالم الجسماني

(نقلا عن دوماس)

وقد ذكر (كابانيس) [١] أن الحيوان إذا وجد ألماً تقلص حتى يصغر سطحه الخارجي، وأنه إذا وجد راحة ولذة انبسط واتجه نحو المؤثر. وبين (بيه رون) [٢] أن التلذذ بالشيء يبعث على اشتهائه، والولوع به، والميل اليه، والبحث عنه، وأن الالم يبعث الحيوان على كراهة الشيء المنافي، فينقبض ويبتعد عنه. وقد دلت تجارب (مونستر برغ Münsterberg) على أن الحالات الملائمة تكثر حركات الانبساط الصادرة عن المركز، وتقلل حركات الانقباض المتجهة اليه. أما نتائج الالم فهي على عكس ذلك تماماً.

ب — الشروط النفسية

ما هي العوامل النفسية المقارنة لحدوث اللذة والالم؟ لقد دلت مقاييس أزمنة الحالات النفسية على أن الاحوال الملائمة تبعث على تناقص زمان الانعكاس (ص — ١٢٤) وازدياد تداعي الافكار، واشتداد الفاعلية النفسية، أما الاحوال المنافية فتبعث على ركود الذهن، وجموده، وتباطئه في حركته.

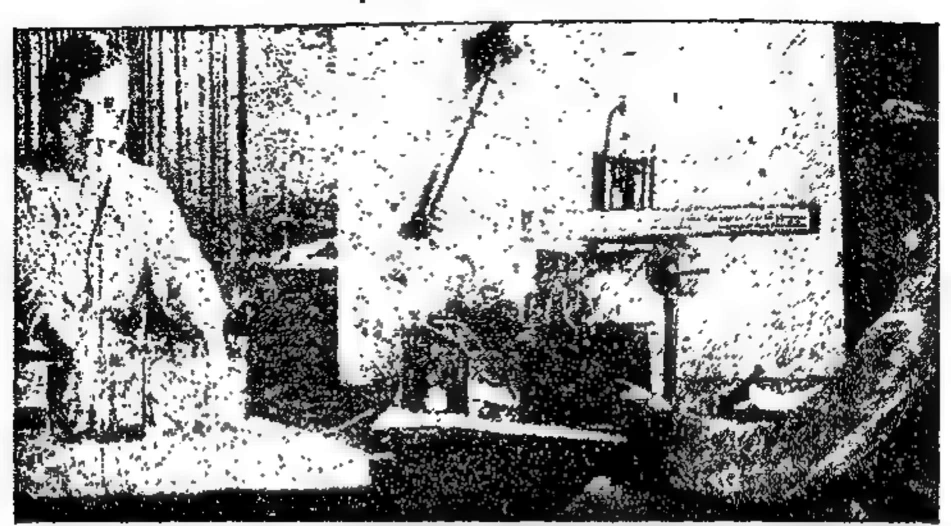
ولكن هل الظواهر الانفعالية التي تعرو النفس مستقلة عن العوامل الذهنية ؟

قال (لهمان) : « ليس هناك حالة نفسية محضة الانفعال. وإنما هنالك حالات فكرية

---

(١) كابانيس، علاقة الجسد بالنفس، الخاطرة الثانية.

(٢) هنري بيه رون (Piéron)، علم النفس التجريبي، ص — ٤٦



« شكل ـ ١٧ »
رد الفعل النفسي الغلفاني

يتولد رد الفعل النفسي الغلفاني من تأثير صدمة انفعالية في شدة التيار الكهربائي المار بالجسم . فاذا اوقفنا الشخص على عازل خشبي وطلبنا منه أن يضع يديه في سائل ينقل الكهرباء « كما في يسار الشكل» ثم اسمعناه صوتاً مفاجئاً كصوت بوق السيارة لاحظ المجرب « كما في الجهة اليمنى من الشكل »على جدول مدرج في مقياس غلفاني ذي انعكاس ، أن شدة التيار الكهربائي قد تزايدت . ويبدو أن هذه الظاهرة تنشأ عن تزايد افراز الغدد العرقية ونقص مقاومة الجسم لمرور التيار

مقارنة دائماً اللذة والألم . » [1] وقد وافقه على ذلك أكثر علماء النفس ، لأن الانفعال مهما يكن محضاً فإن التحليل النفسي يكشف لنا غالباً عن جملة من الاعتقادات والأفكار والذكريات والتصورات المقارنة له . وقد رأيت أنه لا وجود للحالة النفسية المستقلة عن غيرها . بل كل حالة نفسية نتيجة عوامل كثيرة ، إلا أن (ريبو) خالف (لهمان) في ذلك وزعم في كتاب (سيكولوجيا العواطف) أن هناك حالات نفسية محضة الانفعال . مثال ذلك :

١ ـ لذة الحشيش، والأفيون ، وحبور الخبل العام [2] ، وتلج السل ، وسكرة الموت.

٢ ـ الحزن العميق الذي يتقدم بعض الأمراض العقلية من غير أن يعرف المريض له سبباً .

---

(١) ريبو ، سيكولوجيا العواطف ، ص ٧

(٢) الخبل العام (Paralysie générale)

٣ ـ الخوف غير المعقول ، والرعب الذي لا مسوغ له .

٤ ـ الاضطراب الذي لا يمكن تعليقه بسبب معقول ، كغضب المصابين بالأمراض العصبية .

ولكن الرأي لم يستقر بعد على هذه الأمثلة التي جاء بها (ريبو) ، لأنها مأخوذة من علم أمراض النفس. فلا تقيم البرهان إذن على أن الأحوال الانفعالية المحضة موجودة للنفوس السوية . أضف إلى ذلك أن تحليل هذه الأمثلة لا يؤيد رأي (ريبو) ، فاغتباط الحشيش والافيون والخبل العام لا يخلو من الافكار والتصورات ، لأن الحشاش تاجر أوهام واحلام لذيذة . والمصاب بالخبل العام يوسوس له شيطانه بالثروة والقوة، فيتصور أنه عظيم ، وأنه قوي ، وأنه غني. والواجم تتشعّبه الهموم ، وتتوزعه الأفكار ، فيعلل حزنه العميق بأسباب لا حقيقة لها ، إلا أنه كثير التصور، ضائق الذرع بكآبته . فكل حالة انفعالية مصحوبة إذن بحالة عقلية . وكلما اشتد العامل الانفعالي ضعف العامل العقلي ، والعكس بالعكس . فالسرور العظيم والحزن العميق يمنعان صاحبهما من التأمل . والتفكير العميق ينقص الانفعال، وإذن كل حالة نفسية فهي معرفة وانفعال معاً .

وقد يلحق النفوس لذات وآلام في اعتقاداتها ومعارفها ، فاذا كان الفعل مطابقاً للرأي وجدت النفس فيه لذة ، وإذا كان مخالفاً له وجدت فيه ألماً . وسيتضح لك ذلك عند البحث في طبيعة اللذة والألم .

٤ ـ طبيعة اللذة والالم

فرغنا من ذكر شروط اللذة والألم، ورأينا أن اللذات والآلام لا تخلو من العناصر الفاعلة والعناصر الذهنية الفكرية ، ونريد الآن أن نبين طبيعتها وإلى أي عنصر من هذه العناصر يمكن انحلالها .

آ ـ المذهب الذهني

المذهب الذهني يريد تعليل الحالات الانفعالية بالحالات الفكرية التي تنحل اليها. ولذلك قال أصحاب هذا المذهب: ان اللذات والآلام ناشئة عن الاعتقادات، وان العواطف مبنية على الأفكار والتصورات. فاللذة هي الشعور بالكمال، والألم هو الشعور بالنقص، فاذا كنت

أعتقد أن في قراءة هذا الكتاب الصعب كلاًّ لنفسي ، وجدت في قراءته لذة بالرغم من صعوبته . وإذا نظر المصور إلى تصاويره فألفاها دون ما كان يتصور من الكمال، وجد في النظر اليها ألماً . فاللذات والآلام تابعة للآراء والأحكام . والأحكام الانفعالية هي أحكام قيم مبهمة .

يرجع القول بهذه النظرية في العصور الحديثة إلى (ديكارت) ،لأنه قال :«أساس رضانا شهادة الشعور الداخلي بحصولنا على شيء من الكمال [١] » وقال أيضاً في كتاب الأهواء : « السرور انفعال ملائم للنفس يبعثها على التلذذ بالخير الذي تمثله لها تأثيرات الدماغ . والحزن ضنى مناف للنفس يبعثها على الشعور بمضض الشر والنقصان الذي ينقله اليها تأثير الدماغ [٢] » .

ولكن (ديكارت) يفرق بين الجسماني والنفساني من اللذات والآلام . وتدل قرائن كلامه على أنه أراد تعليل الجسماني لا النفساني منها .

وقد حذا (ليبنيز) حذو (ديكارت) فقال . « أظن أن اللذة هي الشعور بالكمال، والألم هو الشعور بالنقص [٣] » . ثم أبلغ (وولف) أحد تلاميذ (ليبنيز) هذه النظرية إلى نهايتها ، فزعم أن اللذة تتولد من التأمل في الكمال ، والألم من التأمل في عدمه .

فالمذهب الذهني يبين اذن ان للرأي والفكر أثراً عظيماً في حدوث اللذة والألم.وهذا مطابق لما يعتقده الناس جميعاً . فسعادتنا وشقاؤنا ناشئان عن آرائنا . والانسان يكون سعيداً ما دام يجهل الخطر المحدق به ، حتى لقد بين المتشائمون أن عقل الانسان وعلمه وتحضره وذوقه مدعاة إلى الألم والشقاء . فكلما ازداد علم الانسان اتسع أفقه ، ورأى مثلاً علياً جديدة تبعده عن الواقع، فيتألم مما هو فيه ، ويشقى بعلمه ، فلا غرو إذا قال المتشائمون : من أراد اسعاد الناس ، فلا يعلمهم ، لأن العلم باعث على الشقاء [٤] .

---

(١) رسائل ديكارت إلى الاميرة اليصابات، مجلد ٤ ، ص - ٢٨٤

(٢) ديكارت ، كتاب العواطف ، جزء - ٢ ف ، ٩١ - ٩٢

(٣) ليبنيز ، المحاولات الجديدة في الذهن البشري

(٤) قال رينان في كتاب مستقبل العلم « Avenir de la science » ٣٢٤ - ٣٢٥ « نعم ، انا اعترف بذلك ، ان الخاملين أكثر الناس سعادة . ولكن هل يدل ذلك على عدم ضرورة الارتقاء ؟ نعم ان

وعلى ذلك فاذا كان العلم يشقينا فخير لنا أن لا نعلم [١] . ونحن حقيقون بأن ننعم في الجهل والادراك المبهم . ولكن من ذا الذي يريد أن يغرق في العماية ، وينعم في الجهالة ؟ كل منا يريد أن يعلو في أفق المعقولات ويوسع ميدان نظره ، كل منا كما قال (رينان) جدير بهذا الألم الشريف [٢] .

وقصارى القول ، إن المذهب الذهني يجعل الأحوال الانفعالية ناشئة عن الرأي والاعتقاد والتصور . ولو حللنا شروط الاعتقاد كما حللنا شروط اللذات والآلام لوصلنا إلى نتيجة مخالفة لهذه ، فليس التلذذ بالشيء ناشئاً عن الرأي ، ولكن الرأي نفسه ربما كان ناشئاً عن اللذة والألم . يقولون لي : لو لم تعتقد ان الفقر شر لما تألمت منه ، فألمك مبني على رأيك واعتقادك ، ولو كنت رواقياً لما تألمت ، ليكن لك روح الزهاد وأخلاق (كليانت) و (ابيكتيت) فلا تتألم عند ذلك من الفقر ، فأجيب عن ذلك بقولي : نعم ، لو كنت رواقياً لما تألمت . إلا انني لست رواقياً ما دمت اتألم ، فإما ان يكون تألمـــي من الفقر ناشئاً عن خوفي منه . وأما ان يكون خوفي منه ناشئاً عن ألمي . لا شك في اني لم أخف

هؤلاء المساكين سيصبحون اشقياء حينما تفتح ابصارهم . ولكن غاية الحياة ليست السعادة ، وانما هي الكمال ، ولهؤلاء كما لغيرهم حق في هذا الالم الشريف » .

(١) قال ليبنيز ما خلاصته : « ولذلك فان الخالق اللانهائي الحكمة قد خلقنا على هذه الصورة لخيرنا . فاراد ان نكون في الجهل والادراك المبهم ، حتى نعمل بالغريزة مسرعين ، من غير ان يزعجنا احساسنا بالاشياء التي لا ترضينا . وهي أشياء ليس بمقدور الطبيعة ان تستغني عنها ، لانها تريد بها تحقيق غايتها . فكم حشرة نبتلع من غير ان نعلم ! ولو كانت عيوننا أقوى مما هي عليه الآن ، لرأينا كثيراً من الاشياء الكريهة» المحاولات الجديـدة في الذهن البشري ، ص ١٢١ .

(٢) قال ديكارت : لقد تخالجني الشك احياناً فسالت نفسي ، هل ينبغي للانسان أن يكون مسروراً راضياً بامواله التي يخيل اليه انها اكثر واعظم مما هي حقيقة ، ويجهلها لا يقف على مـــا ينقصه ، أم ينبغي له أن يكون اكثر ملاحظة وعلماً ، ليعرف قيمة ما عنده ، وما عند غيره ، فيصبح بذلك حزيناً ؟ لو كنت اعتقد ان الخير الاعلى في اللذة لما ترددت في انه ينبغي للانسان ان يقتنص اللذات مهما يكن ذلك غالياً ، ولحبذت قساوة الذين يضاون همومهم وآلامهم بالخمر أو يخدرونها بالتبـغ ، ولكنني اميز الخير الاعلى الموجود في ممارسة الفضيلة ـ او (وهذا عين الاول) في امتلاك كل الكمالات التي نكتسبها بحرية الاختيار ـ عن رضا النفس وسرورها التي يعقب هذا الكسب ، ولذلك فانني بعد ان رأيت ان معرفة الحقيقة ـ وان كانت مضادة لمنفعتنا ـ أكثر كمالا من جهلها ، قلت : خير للانسان ان يكون قليل السرور ، وان يكون كثير المعرفة » رسائل ديكارت إلى الاميرة اليصابات ، مجلد ٤ ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥

من الفقر إلا لانني وجدت فيه مساً وألماً ، فليس ألمي ناشئاً عن رأيي ، ولكن رأيي متولد من ألمي .

فأنت ترى أن الحالات الانفعالية لا تخلو من العناصر الفكرية ، إلا أن ارجاعها إليها مسألة خلافية لم يقم عليها برهان . لانها منيعة الطلب ، صعبة المرام . ولعل هذا التعليل الفكري يصلح للذات والآلام النفسانية لا للذات والآلام الجسمانية ، وسيتضح لك ذلك عند البحث في نظرية (هربارت) وتعليله اللذات والآلام النفسانية بالتصورات .

ب — نظريات الفاعلية

إن عجز النظريات الذهنية عن إيضاح اللذات والآلام بالاعتقادات والافكار حملنا على البحث في طبيعتها من وجهة أخرى ، أي من وجهة الحياة الفاعلة . وينحصر فلاسفة الفاعلية عندنا في فريقين : فالفريق الاول يزعم أن الفاعلية ينبوع الالم ، والثاني يزعم أنها مصدر اللذة . ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين

١ — الفاعلية ينبوع الالم : رأي (ابيقوروس) و (كانت) و (شوبنهاور) : كان ابيقوروس [1] يقول: الفاعلية علة الانفعال ، والإنسان بطبيعته يحب اللذة ، لانه يجد فيها سعادته ، إلا أن اللذة هي انقطاع الالم. وهي إما جسمانية وإما نفسانية ، ولا قيمة لها إلا إذا نسبت إلى الألم . إذن فطبيعتها سلبية ، لأنها لا تتولد إلا من انقطاع الالم . وقد قال (كانت) أيضاً : الحياة نضال وجهاد ، وكل جهاد متعب . أما اللذة فهي انقطاع الالم ، أي ترك الواقع والابتعاد عن الحالة الحاضرة ، لانها بؤس وشقاء . فالحياة تقتضي الفعل ، والفعل يولد الألم[2]. ومذهب (كانت) هذا لايختلف عن مذهب (فري Verri) الفيلسوف الايطالي ، الذي كان يقول كـ(ابيقوروس) إن اللذة ليست حالة ايجابية ، وإنما هي انقطاع الألم . ومما قاله (كانت) أيضاً ان اللذة لا تعقب اللذة ، ولا يمكن إدراكها إلا بعد الألم ، فالالم أساس اللذة ، وهو ضروري للشعور بها ، وقد أخذ (دوهارتمان) و (شوبنهاور) وغيرهما من المتشائمين بهذا المذهب ، واستدلوا به على فساد الحياة وبؤسها ، فاللذة في

---

(١) راجع تاريخ الفلسفة ، تأليف (بول جانه) و (غبريل سئاي) ، ص ٢٨٣ — ٢٨٦

(٢) كانت ، الانتربولوجيا ، قسم ٢ ، ٥ ، ف ، ٥٩ ، ٦٠

اصطلاحهم وسيلة لإثارة الرغائب وزيادة الآلام . مثال ذلك أن الجوع أحد الآلام، تحس به النفس عند خلو المعدة من الطعام ، فاذا نهض الجسد في طلب القوت أزال عنه الفساد وعن النفس الألم ، وإذا سكنت حاجة الأكل وامتلأت المعدة وجدت النفس بذلك راحة، فلسمى تلك الراحة لذة .

مناقشة هذا المذهب : — لا جرم أن في كلام (ابيقوروس) و(كانت) و(شوبنهاور) شيئاً من الحقيقة لربطهم اللذات والآلام بالفاعلية ، إلا أن النتائج التي توصلوا اليها غير صادقة ، لأن الفاعلية في زعمهم لا تولد إلا الألم، ولذلك ، فإما أن يمتنع الانسان عن الفعل ويحجم عن الحركة ليتخلص من الشقاء ، فيعيش في (نيرفانا) البوذيين ، ويغرق في لذة السكون ، وإما أن يسعى جهده لابعاد الألم عن نفسه ، فيقتنص اللذات ويهيم بها، وينتهج الأنانية له مسلكاً — يقولون ان الحياة جهاد وشقاء — ولكن الجهاد قد يولد اللذة ولايتولد الألم من الفعل إلا إذا طال وخرج عن حد الاعتدال . ولشد ما يكون الانقطاع عن العمل مؤلماً . قال (باسكال) « إذا شكا اليك أحد الناس شقاءه ، وتعبه فاتركه دون عمل » ومعنى ذلك أن البطالة أشد ايلاماً للنفس من العمل . أضف إلى ذلك أن اللذة قد تعقب اللذة ، خلافاً لما ذهب اليه (كانت) ، وأن الألم قد يتولد أحياناً من انقطاع اللذة . فلا يمكنك اذن أن تجعل الألم ماهية الحياة والفاعلية .

٢ — الفاعلية ينبوع اللذة : — لقد أجمع معظم فلاسفة زماننا على نبذ نظرية (شوبنهاور) وقبول نظرية آرسطو . فما هي هذه النظرية .

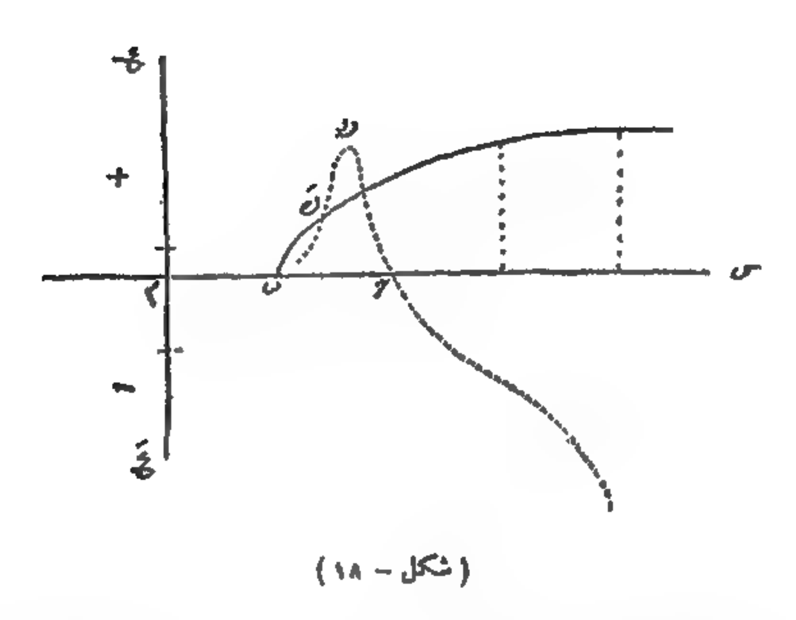
آ — مبدأ نظرية آرسطو : — اللذة تتولد من الفاعلية . قال المعلم الأول :

« يظهر أن السعادة والهناء لا يكونان إلا في الفعل . اللذة ليست الفعل نفسه ، ولا صفة داخلية ذاتية له ، وإنما هي كال نهائي، يتمم الفعل وينضم اليه، كانضمام زهرة الشباب إلى السنين السعيدة التي تنعشها. لكل عمل لذة تخصه، وغاية اللذة هي أن تزيد شدة العمل المرتبطة به » [١] .

ولكن إذا كانت اللذة في الفعل فلماذا لا تكون مستمرة ، ولماذا تنقلب إلى ألم

(١) آرسطو ، الاخلاق الى نيقوماخوس ، الكتاب العاشر ، الفصل الرابع .

بعد استمرار الفعل ؟ . إن في السير على الاقدام لذة ، ولكن المشي إذا طال ولد ألماً . ومع ان (آرسطو) لم يقل إن اللذة تتراخى وتنتهي بانتهاء الفعل. فانا نقول توضيحاً لكلامه ان الملكات الإنسانية عاجزة عن الفعل باستمرار، فالفعل شيء، والإفراط في الفعل شيء آخر . فاللذة اذن في الفعل المعتدل .



(شكل - ١٨)

الخط البياني المتصل يمثل ازدياد شدة الإحساس ، والخط المتشرط ب ك ح يمثل تغير حالة الانفعال . فالقسم الذي فوق الفاصلة(م س) موجب، وهو يدل على اللذة، والقسم الذي تحتها سالب، وهو يدل على الالم . فأكبر لذة توجد في (ك) وأقلها في (ب)و (ح) فإذا قطع خط الانفعال الفاصلة (م س) انقلبت اللذة إلى ألم، فاللذة اذن في الفعل المعتدل.

ب ـ تصحيح هاميلتون : ـ وقد صحح (هاميلتون) كلام آرسطو بقوله : القدرة الملائمة هي القدرة الكاملة . ولكن ما هي القدرة الكاملة ؟ القدرة لا تكون كاملة إلا إذا كان المقدار المصروف منها معادلاً للمقدار المدخر من غير زيادة ولا نقصان . فالنتيجة تابعة اذن لكمية الفاعلية المصروفة ولشدة المؤثر . قال سبنسر : « وإذا وضعت الآلام السلبية المتولدة من الاحتياج وفقدان العمل في طرف ، وجعلت الآلام الإيجابية الناشئة

عن ازدياد الفعل في طرف آخر ، كانت اللذة مطابقة للأعمـــال المحصورة بين هذين الطرفين »[١] ، فهناك آلام متولدة من فقدان الفعل ، كالاحتياج إلى سماع الصوت بعد الصمت الطويـــل ، والاحتياج إلى النور بعد الظلام الدامس، والاحتياج إلى الحركة بعد السكون . وهناك آلام متولدة من الإفراط في الفعل . كالحاجة إلى السكون بعد الحركة. والحاجة إلى الراحة بعد العمل الخ ... إذن فاللذة محصورة بين ألمين ، لا توجد في الإفراط ولا في التفريط ، بل هي في الفعل المتعدل .

ج ـ ما هو الفعل المتعدل : ـ كيف يمكن تحديد هذا الفعل ؟

قال (ريبو)[٢] :

« إذا كان معنى هـــذه الفاعلية كمية كبيرة من العمل الحاصل ، كانت اللذة ناشئة عن تناقص القدرة الموجودة في الجسد ـ كما قال (لئون دومون) ـ أي عن الفقر ، وهذا مناقض للتجربة. فمعنى ازدياد هذه الفاعلية اذن هو أن لا يصرف العمل الحاصل قدرة لا تستطيع الأفعال المغذية توليدها » .

وبعبارة أخرى يجب أن تكون كمية الفاعلية المصروفة أقل من التعويضات التي يستطيع الجسد أن يوفرها في كل وقت . وقد قال (لودانتك) :[٣] الفرق بين الابدان والآلات أن فاعلية الابدان باعثة على النمو ، لأنها خاضعة لقانون (التمثيل الوظيفي Assimilation fonctionnelle) ، أما فاعلية الآلات فتبعث على ذوبانها واتشكالها بالحك والدلك . وعلى ذلك ، فإنه يجب تحديد الفعل المتعدل بالكمية المدخرة، لا بالكمية المصروفة وحدها، حتى لقد قال (غروت) . لا تتولد اللذة إلا إذا وجد تعادل بين القوة المدخرة والقـــوة المصروفة . ومعنى ذلك أنه يجب أن لا تكون الكمية المصروفة أكثر من القدرة التي يستطيع الجسد أن يستغني عنها . وهذا يختلف بالنسبة إلى الاشخاص ، فقد تجد اللذة فيما يؤلمني وقـد أتألم مما تتلذذ به أنت . وبعض الناس يتلذذ بالضجة ، والحركة ، والصيد ، والنور، والأطعمة الحارة ، وبعضهم يتلذذ بالسكون والعزلة والراحة، والظلام، والاطعمة الباردة . فلكل انسان مقياس خاص به ، واللذة تختلف باختلاف طبائع الأشخاص .

د ـ ملاحظة استوارت ميل : ـ وقد أضاف (استوارت ميل) إلى ما تقدم ملاحظة

---

(١) سبنسر ، مبادىء علم النفس ، ص ـ ٢٨٣ « Principes de psychologie »

(٢) ريبو ، سيكولوجيا العواطف ، ص ـ ٨٤ .

(٣) لودانتك ، نظرية جديدة في الحياة ، ص ـ ٤٠٤ « Théorie nouvelle de la vie »

صحيحة قال فيها . إذا كانت اللذة تتولد من الفاعلية الحرة المعتدلة فلماذا يكون بعض المؤثرات ملائماً وبعضها منافياً في جميع درجاته ومقاديره ؟ إن من الأفعال ما هو ملائم بذاته لا سبيل فيه إلى الألم ، ومنها ما هو مناف بطبيعته لا سبيل فيه إلى اللذة . فحياة التأمل والتفكير لذيذة بذاتها ليس فيها افراط ولا تفريط،فكلما حصلت على لذة بارضاء احدى حاجاتك الفكرية تولد فيك ميل آخر وحاجة إلى لذة ثانية . إن الإنسان لا يمل التأمل ،ولا يؤلمه البحث عن الحقيقة ،ولا يقتنع بما انكشف له من بدائع الفن،ولا بما فعله من الخير ، وإذن يجب علينا عند النظر في طبيعة اللذات والآلام أن نلاحظ كيفية المؤثر ونوعه لا كميته وحدها . ويمكن تعديل نظرية آرسطو على هذا الشكل : اللذة في الفعل المعتدل ، وهذا المقدار من الفعل المعتدل يختلف بحسب طبائع الأشخاص ،وبحسب كيفية المؤثر ونوعه .

ﻫ ـ مناقشة هذه النظرية : ـ يقتصر هذا القول على وصف ما يجري في النفس من غير أن يوضحه ويعلله بأسباب محددة . يقول (هاميلتون) : اللذة في القدرة الكاملة ،ولكن ما هو مقياس القدرة الكاملة ، ولماذا تتولد اللذة من الاعتدال في الفعل . فإذا قيل إن من خواص المشاعر أن تدرك اللذة في الاعتدال ،وأن ذلك متعلق أيضاً بكيفية المؤثر ، قلنا هذا لا يزيد الأمر إلا شبهات على شبهات وظلمات فوق ظلمات . فالفكر لا يقتنع بتعليل يجعل اللذة متعلقة بخواص المشاعر وطبائع الأشياء [1]،لأن طبائع الأشياء مجهولة،والتعليل العلمي الصحيح يوجب ربط المجهول بالمعلوم (ص ٦ ـ ٧) لا المجهول بالمجهول .

ثم إن هذه النظرية تعلل كل شيء بلغة الميول والنزعات : لماذا وجدت في شرب هذا النبيذ لذة ؟ ـ لأنه وافق طبيعة حاسة الذوق ـ لماذا وجدت في كثرة المشي ألماً ؟ ـ لأن كثرة المشي مضادة لراحة الجسد ـ لماذا ينقلب بعض اللذات إلى ألم بعد استمرار الفعل ؟ـ لأن الملكات الإنسانية عاجزة عن الفعل باستمرار ـ لماذا لا تكون اللذة واحدة بالنسبة إلى جميع الناس ـ لأن اللذة تختلف باختلاف طبائع الاشخاص وتباين نزعاتهم .

وعلى ذلك فإن وراء كل لذة نزعة . فالعطش حاجة يلتهب بها الجسد ،فلا تسكن إلا بشرب الماء،فتحس النفس عند التهاب حرارة العطش ألماً،وعند سكونها راحة ، والنفوس تجد لذة عند تناول الغذاء،وهو نزعة طبيعية تحث الانسان على طلب ما يصلح الجسد حفظاً لمادة بقائه .

---

(١) راجع استوارت ميل، الفحص عن فلسفة هاميلتون ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ .

إلا أن هذا التعليل ناقص ، لأن الإنسان لا يطلع على ميوله ونزعاته إلا بوساطة اللذات والآلام . فكيف أعلم أني أميل إلى هـــذا الأمر إذا كنت لا أجد فيه لذة . إن الميول والنزعات أكثر غموضاً من اللذات والآلام ، ولولا ذلك لكان في تعليق الثانية بالأولى شيء من العلم ، لأن التعليل العلمي هو ربط الحوادث الغامضة بالحوادث الواضحة ، إلا أن النزعات خفية لا يمكن الإطلاع عليها مباشرة ، فتعليل اللذات والآلام الواضحة بهـــذه النزعات الخفية الغامضة لا ينفعنا .

نحن لا ننكر الميول بل نعتقد أن الإنسان مؤلف من أضغاث ميول ونزعات ملازمة لكيانه النفسي والفيسيولوجي معاً . إلا أننا كما ذكرنا لا ندركها مباشرة ، بل نستدل عليها باللذات والآلام ، فهي اذن غير ظاهرة . ولولا ذلك لكان تعليلنا علمياً . نعم إن اللذات تنشأ عن النزعات الراضية المرضية ، والآلام عن النزعات الساخطة . إلا أن تعليل الأحوال الانفعالية الظاهرة بالعوامل الخفية لا ينفعنا إلا إذا أصبح هذا الخفي واضحاً عندنا .

ولكن ما هي الوسيلة لمعرفة النزعات ؟ لا يمكن تحديد النزعات ومعرفتها معرفة تامة إلا إذا استبدلنا بالطريقة الذاتية طريقة موضوعية ، وبالملاحظة الداخلية ملاحظة خارجية . وسبيل ذلك أن ننهج في تعريف النزعات طريقـــاً شبيهاً بالطريق الذي سلكه فلاسفة التطور .

٣ ـ العوامل الحيوية ونظرية التطور : قلنا إن علم النفس لا يكشف عن الميول كشفاً مباشراً بل يكشف عنها بواسطة اللذات والآلام الناشئة عنها . ولذلك كان علم الحياة أقرب إلى معرفة الميول من علم النفس ، لأنه يعلقها ببنية الجسد ، ويعلل بنية الجسد بتطور الأجناس الحية وطريقة علم الحياة (البيولوجيا) طريقة موضوعية على عكس علم النفس الذي لا يقرر وجود نزعة خفية إلا إذا دل عليها ألم أو لذة . أما علم الحياة فيعين شروط البقاء بالنسبة إلى كل كائن حي ، ويستنبط منها جملة النزعات والميول ، ثم يفحص عن الصحة ، والمرض ، والكون والفساد ، ويطابق بـــين حاجات الجسد وبين آثارها في النفس ، فيجد اللذات مطابقة للأفعال النافعة ، والآلام مطابقة للأفعال الضارة [١] .

وهذه المطابقة بين اللذة والمنفعة ، وبين الألم والمضرة ، ناشئة عن قانون التكيف

---

(١) هربرت سبنسر ، مبادىء علم النفس ، مجلد – ١ ، ص – ٢٨٦ .

« Adaptation » . لأن الحياة لا تبلغ غايتها إلا إذا حصل بين الجسد والبيئة تكيف وتوازن. دع ان الكائن الحي يتغير بسبب هذا التكيف، وينقل هذه التغيرات المكتسبة إلى أعقابه . والعامل الأساسي في هذا التبدل هو الاصطفاء الطبيعي ، وتنازع البقاء ،فلا يفوز إلا القوي ،ولا يبقى الا الأصلح. وهذا يقتضي مطابقة اللذة للمنفعة ، لانه لو وجد في الطبيعة حيوان يجد اللذة فيا يضره ، والالم فيا ينفعه لهلك وانقرض . فبقاء الأنواع الحية دليل اذن على ان الحساسية واقية من الخطر .

قال هربرت سبنسر : « إذا استبدلنا بكلمة لذةقولنا انها حالة نسعى لاحداثها وابقائها في الشعور ، واستبدلنا بلفظ ألم قولنا انه حالة نسعى لابعادها عن الشعور وانتزاعها من النفس ، وكانت الحالات الشعورية التي يسعى الموجود الحي لابقائها مناسبة للأفعال الضارة، وكانت الحالات التي يسعى لابعادها مناسبة للأفعال النافعة ، كان هذا الموجود الحي هالكا لا محالة . لانه لا يحتفظ الا بما يضره ،ولا يهرب إلا مما ينفعه ، وبعبارة أخرى لم يفز في معارك الحياة الا الأجناس الحيوانية التي تجد الأحوال الملائمة في الأفعال النافعة لبقاء الحياة، والأحوال المنافية في الأفعال الباعثة على انحلال الحياة وفسادها » [1] فالتطور يقتضي إذن مطابقة اللذة للمنفعة ، والألم للمضرة.

ب ـ تعليل بعض الشواذ : قد يقال ان المطابقة بين اللــذة والألم والمنفعة والمضرة ليست تامة ،لأن بعض الحيوانات يأكل النبات السام ، فنقول : « لا تتفق هداية اللذة والألم في الاصطفاء الطبيعي إلا مع شروط البيئة التي نشأ الحيوان فيها ، ولا يمكن أن يكون للحيوانات المستمرة في البقاء نزعات أو ميول متفقة مع شروط لم تحسّ بها بعد، ولما كان كل نوع مضطراً عند ازدياد عدد أفراده ، إلى الانحدار إلى الأقاليم المجاورة ، كان لا بد له من أن يلقى في طريقه ، من وقت إلى آخر ، بعض النباتات ، والغنائم ، والأعداء ، والتأثيرات التي ليس له ولا لأجداده عهد بها » ،فيقدم على هذه الأشياء غير المألوفة ،وهو غير عالم بنتائجها . إذا كان الاصطفاء الطبيعي يبعث الحيوان على المهاجرة إلى الأقالــيم المجاورة، كان لا بد له من ان يجد فيها أشياء يجهلها، فلا غرو إذا أخطأ في التمييز بين النافع والضار.

---

(١) هربرت سبنسر ، مباد ـ النفس ، مجلد ـ ١ ، ص ـ ٢٨٦

ج ـ مناقشة نظرية التطور : ـ لا جرم أن مطابقة اللذة للمنفعة والالم للمضرة مطابقة صحيحة بالجملة . ولا خلاف في أن نظرية التطور تريد أن توضح لنا ذلك بصورة علمية ،الا أن (سبنسر) أهمل بعض المسائل الاساسية ، التي يجب ضمها إلى نظريته .

من ذلك أن نظرية التطور تعد اللذة دليلاً على التكيف التام ،والالم دليلاًعلى التكيف الناقص والحق عن ذلك بعيد . لأن التكيف التام كالعادة يؤدي إلى الاوتوماتيكية ، واللاشعور مثال ذلك أن بعض وظائف الجسد الداخلية (كدوران الدم أو الافراز أو غير ذلك) تقوم بعملها في نظام من غير أن نشعر بها . من منا يشعر بكبده وهو يفرز الغليكوجين ، أو بقلبه وهو يفتح سداداته ويغلقها ، أو بدمه ، وهو يجري في الشرايين والأوردة . اننا لا نشعر بهذه الحركات لانها متسقة اتساقاً تاماً . وكلما كان اتساقها أعظم كان التكيف أتم . فكأن اللذة والالم لا يوجدان إلا حيث لم تنتظم الحركات ، أي حيث لم يتم التكيف ،وهذا لم يخطر ببال (سبنسر)؛لانه ظن ان اللذة في التكيف التام ، مع ان التكيف التام ينتهي إلى اللاشعور .

والكائنات التي لم تبلغ هذا التكيف التام هي الكائنات المتحركة ، لانها تنتقل من موضع إلى آخر ، ومن بيئة إلى أخرى ، فتلاقي في طريقها شروطاً ومؤثرات مختلفة عما تعودته . ولذلك كانت حساسية الحيوان ناشئة عن حركته ، أما النبات فلا حس له ،لانه ثابت لا يتحرك ، والخلية النباتية محصورة في قفص من السليلوز . فكأنها محبوسة في سجن لم تهب لها الطبيعة حيلة التنقل ، ولا حرية الانتخاب ، ولا يفترض وجود الحساسية في النبات الا عند اتصافه بالحركة ،مثال ذلك ان بعض النباتات يطبق أوراقه على فريسته، وبعضها يغير وضع أوراقه وازهاره دفاعاً عن نفسه . فالحساسية ملازمة اذن للفاعلية والحركة .

ولكن أعضاء الجسد لا تتساوى في توزع الحساسية . فسطح البدن أكثر حساسية من داخله ، حتى لقد يفتك بعض الامراض في الاعضاء الداخلية فتكاً ذريعاً من غير أن يحس المريض به . مثال ذلك ان السل قد يفني الرئتين وتمزق القروح نسيج الكبد من غير ان يشعر المريض بشيء . على حين أن خماشة بسيطة لا تضر حياة الجسد قد تولد ألماً شديداً لا يتناسب مع خطورتها ، فلا يمكننا إذن اكمال تعليل اللذة والالم الا إذا أوضحنا توزع الحساسية .

إن توزع الحساسية تابع لتوزع الأعصاب ، فسطح البدن الخـارجي أكثر عصباً من داخله ، الا الجهاز الهضمي فهو أشبه بسطح البدن من حيث ملامسته المواد الخارجية ، ولا يمكن تعليل توزع الأعصاب على هذه الصورة إلا إذا استندنا إلى تاريخ نشأة الأنواع الحيوانية (الفيلوجنيا – Phylogénie) . ولسنا هنا بصدد البحث في نشأة الأنواع ولا في تأثير التطور فيها . ولكننا نقول في ذلك قولاً عاما، وهو أنه لايفوز في معارك الحياة إلا الحيوان الذي يرى الخطر فيبتعد عنه . لأن في عدم الشعور بما تهددنا به الطبيعة ذلاً وهواناً . وهذا نتيجة طبيعية لغريزة حب البقاء . ولو قدر لبعض الحيوانات أن تكون أعصابه الداخلية أكثر من أعصابه الخارجية لهلك في معارك الحياة .

وجملة القول ان علم الحياة يساعد علم النفس على تفسير حصول اللذات والآلام ، لأن التحليل النفسي لا يكشف لنا عن النزعات الخفية، ولا يستدل عليها إلا باللذات والآلام المتصلة بها . أما علم الحياة فيبحث في النزعات بحثاً موضوعياً،فيقارن بين شهوات الجسد وحاجاته ، وبين حاجاته ونزعاته . فإذا تم له ذلك كان تعليله اللذات والآلام بالنزعات والميول تعليلاً علمياً موافقاً.

٤ ــ العوامل الاجتماعية . ــ على أن علم الحياة لا يبدد جميع الظلمات ولا يزيل كل الشبهات، لانه إذا أراد تعليل بعض اللذات المكتسبة عسر عليه الامر وعز الملتمس،هناك ميول أكسبنا اياها الاجتماع .فتعليلها على الطريقة الاجتماعية أقرب متناولا وأدنى ملتمساً، وقد بينا لك سابقاً تأثير الهيئة الاجتماعية في حياة الافراد ، فما من نزعة منها تكن أولية الا كان للهيئة الاجتماعية فيها أثر . وسنبين لـك في المباحث التالية كيف تبعث الحياة الاجتماعية على كبت الميول وتحويلها وتصعيدها [١] .

وكلما انتشرت ريح العمران ورسخت الحضارة تغيرت بيئة الانسان واختلفت نزعاته . ولو أن رجلاً من رجال العصر الحاضر كانت له نزعات العصر الحجري لما استفاد منها قوة ولا جمالا ، بل لربما بعثته هذه النزعات على الانخراط في عصابات اللصوص وقطاع الطريق.

---

(١) راجع بحث الميول ، الكبت هو ما يعبر عنه باللغة الفرنسية بكلمة Refoulement ،أما التحويل فيقابل كلمة Dérivation ،والتصعيد كلمة Sublimation ،وسيتضح لك ذلك عند شرح مذهب (فرويد) .

فالانسان مضطر إذن إلى تكييف حياته بحسب شروط البيئة . الا ان تغير البيئة قد يكون أسرع من التكييف ، وعند فقدان التكييف يتولد الالم ، لقد كان للانسان قبل التاريخ ضروب من الحس متفقة مع حياة الغزو والسلب ، ومناسبة للاوضاع الاجتماعية القديمة . فلما قلّ الصيد انصرف الناس إلى حياة الرعي والزرع ، وتكاثروا حتى صاروا قبائل ، وطوائف مختلفة ، فأضاعوا بذلك نزعاتهم القديمة ، التي ورثوها عن أجدادهم ، وأرغموا على ضروب من الفعل ليس في سجاياهم الموروثة استعداد لها [1] . وكما تحول النزعات القديمة دون مؤآلفة المواقف الجديدة وتبعث على الالم ، فكذلك تولد الحيـــاة الجديدة بؤساً وشقاء في نفس الذي لم يستطع ان يخلع ثوبه القديم . لقد كان العمل على نمط واحد مكروهاً في زمن البداوة ، فلما رسخ العمران أصبح هذا النمط من العمل مألوفاً عند الناس ، ومع ذلك فإن الانسان لا يزال يجد فيه ألماً ، لأنه لم يتعوده بعد ، ولم يؤالف شروطه مؤالفة تامة .

وجملة القول ان لكل حياة اجتماعية احوالاً تؤثر في نفوس الأفراد وتولد فيهم نزعات مكتسبة ، فإذا وافق الفعل هذه النزعات وجد الانسان فيه لذة ، وإذا خالفها وجد فيه ألماً. مثال ذلك ان التفاخر بزينة العيش ونعيمه ، والتفاني في طلب الجد ، والتناغي في المراتب الاجتماعية ، ونيل الشهادات والأوسمة ، كل ذلك إذا علل على الطريقة الاجتماعية كان أقرب انقياداً وأسهل مراماً .

وقد جمعت الهيئة الاجتماعية رغائبنا الطبيعية وحاجاتنا المختلفة في مقولات وأجناس عامة ، فلو حللنا مثلاً حاجتنا إلى المسكن لوجدناها مركبة من حاجات طبيعية مختلفة ، كالحاجة إلى الملجأ ، والاستدفاء ، والتأنق ، والانس والدعة والسكون ، وحسن المعاشرة ، والمكانة عند الناس . ولو حللنا أيضاً حبنا التملك لوجدناه مؤلفاً من حبنا للرفاه والثروة ، وحبنا للسلطان والسيطرة . فحياتنا الاجتماعية هي التي جمعت هذه النزعات المختلفة في مقولة واحدة ، أو جنس واحد .

وقد كنا لا نعرف مقياس رغائبنا الطبيعية فأصبحت رغائبنا بتأثير الهيئة الاجتماعية كميات معينة ، لاننا نقارن بين ثمن الحاجات وشدة الرغائب [2] ، ونزنها بميزان المصلحة ، ونفضلها بعضها على بعض .

---

(١) هربرت سبنسر ، مبادىء علم النفس ، ص ـ ٢٨٨

(٢) كوفيليه ، كتاب الفلسفة ، جزء ـ ١ ، ص ـ ٢٣١

ينتج من ذلك كله أن علم الاجتماع يساعد علم الحياة وعلم النفس على ايضاح النزعات المكتسبة ، وتعليل اللذات والآلام المتصلة بها .

٥ ـ ما هو عمل اللذة والالم في الحياة

إذا تأملت ما ذكرنا من شروط اللذة والألم علمت وتبين لك أن لكل منها دوراً يقوم به في الحياة ، فما هي وظيفة اللذة ، وما هي وظيفة الألم .

١ ــ وظيفة اللذة : ــ اللذة نداء يدعو الإنسان إلى العمل ، لأنها تقوي الميول وتغذي الرغائب ، فتترك الإنسان في ظلال من الامل ، وتوهمه أنه لم يتمتع بها كل التمتع ، فيرغب في الحصول على لذة ثانية أكمل من الاولى ــ هذا ما حمل فلاسفة الاخلاق منذ القدم على القول : إن اللذة غاية الحياة ، وخيرها الاعلى ، حتى انك لتجد مبدأ اللذة هذا في فلسفة (استوارت ميل) و (سبنسر) . ولسنا نريد الآن أن نبحث في اللذة والالم من الوجهة الخلقية ، لاننا سنعود إلى ذلك في علم الاخلاق ، إلا أننا نريد أن نقول في ذلك قولاً واحداً وهو : أن اللذة ليست غاية الحياة وأساس الفعل ، وإنما هي كما قال (آرسطو) كمال نهائي ينضم إلى الفعل ويتوجه ، فالأم التي تجد لذة في التضحية بنفسها في سبيل أولادها لا تبحث بالتضحية عن اللذة ، بل عن سعادة أولادها. لا شك أن اللذة ساعدت على التضحية وجعلتها حلوة ، الا أنها ليست علتها الضرورية ولا هي غايتها. وكذلك البخيل الذي يجد لذته في جمع الذهب ، فهو مولع بالذهب لا باللذة [١] . فغاية الحياة إذن هي الفعل لا الانفعال .

ومع ذلك فاللذة دليل يرشد الإنسان إلى غايته ، ويحثه على جر المنفعة إلى نفسه ، أو دفع المضرة عنها ، وهي تنعش قواه ، وتحيي نشاطه ، وتحبب اليه الحياة والعمل . وكلما نجح الإنسان في أمر ، وقضى لبانته منه ، وجد فيه لذة ، فتبعثه هذه اللذة على النشاط والإقدام ومتابعة الفعل . وما أقسى الحياة التي يرغم الإنسان فيها على العمل دون لذة . إن حياة المصائب والأرزاء ثقيلة الحمل ، ولولا نور الأمل الذي يشرق علينا لعشنا في ظلام دامس . إلا أن دليل اللذة كما رأيت ليس صادقاً دائماً ، لأنه كثيراً ما يقود إلى

---

(١) دور كهايم ، التربية الخلقية ، ص ، ٢٤١ ـ ٢٤٣

التهلكة . اضف إلى ذلـــك أن اللذة إذا خرجت عن حـــد الاعتدال انقلبت إلى ألم يضعف الفاعلية ، ويبعثر النفس ،ويوهن العزم، وينضب ماء الحياة،ويجمد القلب،ويقلب صفاء الإنسان إلى كدر، ويحمل عذوبة عواطفه شقاء وظلاماً .

٢ — وظيفة الألم : — الألم أيضاً نداء يدعو الإنسان إلى العمل ، وهو نداء بليغ نصغي اليه بكليتنا، فينفخ فينـــا ريح النشاط ، ويبعثنا على الاستجابة لندائه بسرعة — وهو كاللذة أيضاً دليل يرشد النفوس الى حفظ أجسادها ، وصيانة هياكلهـا من الآفات العارضة لها . وما زال فلاسفة التقشف يذكرون محاسن الألم ، حتى جعلوه أساس الحياة الأخلاقية ، لانه يبلو النفس ، فيولد الشجاعة ، والصبر، والاخلاص، ولو كان لاحدهم أن ينتخب بين يدي خالقه لفضل الالم على اللذة [1] . حتى لقد قال (مونتنه ني) : « الالم أتون تنضج النفس على ناره »،وقال (الفريد دو موسه): «الإنسان صانع والألم معلمه »[2]. وقال أيضاً : « لا يعرف الإنسان حقيقة نفسه إلا إذا تألم، ولا شيء كالألم العظيم يجعلنا عظماء » ، فالبلايا هي التي تنير القلب ، وبقدر الرزايا تكون المعارف . فالالم إذن خير ، لانه يعيننا على بلوغ غايتنا ، ولولاه لما ذقنا طعم اللذة الحقيقية ، ولا تغلبنا على الكسل والجهل ، ولا عرفنا معنى التعاون والشفقة والرحمة ، فهو مدرسة الحياة التي تتربى فيها النفس، وتنبثق منها العبقرية . الشاعر، والموسيقار ، والمصور ، كلهم أبناء الالم . ونحن مدينون للألم بأحسن آثار الفن، وأجمل الالحان[3] وأعظم المشاريع الخيرية والاجتماعية.

ومع ذلك فإن الألم ليس دليلاً صادقاً ، لأنه لا يدلنا دائماً على الضار ، ولا يرشدنا الى الوسائل التي تبعدنا عنه ، فقد نجد اللذة في الضار ، والألم في النافع ، ولا نشعر كما علمت بما يعرض لأعضائنا الداخلية من الآفات المهلكة ،فهل يعادل خطر الداحس شدة الالم الذي نجده فيه؟. وهل يجد المسلول ألماً يتناسب مع التهاب رئتيه؟أضف إلى ذلك أن الالم الشديد يعمي البصيرة ،ويوهي العزيمة ،ويضني الجسد ،ويقعد النفس عن طلب المعالي. ألم تر كيف يؤخر

---

(١) فرانسيك بوييه-في اللذة والألم Francique Bouiller, Du plaisir et de la douleur 1865 « نقلا عن كوفيليه » .

(٢) الفريد دوموسه ، A. Musset ليلة تشرين الأول .

(٣) الفريد دوموسه ، المصدر السابق .

الألم فاعلية الجسد ، وكيف يضعف الهضم ، ويقلل التنفس . يقولون: الألم نداء يدعونا إلى الحركة، فيرشدنا إلى صيانة أجسادنا، ويبعدنا عن الآفات المهلكة، ولو انصفوا لقالوا أنه هو نفسه آفة مهلكة . لا يمدح الألم الا من لم يجربه . ولكن ، لعل الطبيعة لا تبلغ غايتها إلا به !

٣ ـ النتيجة . ـ إن كلا من اللذة والألم يمثل دوراً كبيراً في الحياة البشرية، لأننا نعرف بهما حالة أجسامنا ، وحاجتنا إلى الأكل ، والشرب ، والتنفس . دع أن اللذة النفسانية تقربنا من الفضيلة، والألم النفساني يبعدنا عن الرذيلة، ويعلمنا الإنتباه والحذر ، والتبصر [٢] . وقد تبين لك ذلك عند البحث في العوامل الحيوية ونظرية التطور . وجملة القول اننا نقيد غائية اللذة والألم بالملاحظات التالية :

١ ـ إن الشروط العضوية التي ذكرناها تمنع من مطابقة الألم للضار مطابقة تامة، فقد رأيت أن أعضاء الجسد لم تتوزع الأعصاب الحسية على السواء. فالإحساس قوي في الأعضاء الخارجية، وضعيف في الأعضاء الداخلية ـ واللذات والآلام لا تكشف لنا إلا عن الأحوال الموقتة . والنفس إنما تعبر بادراكاتها المباشرة عن أفاعيل الجسد الحاضرة. أما الحالات التي تتلو هذه الادراكات المباشرة ، فلا يستطيع الشعور أن يكشف عنها ، فلا اللذات ولا الآلام بقادرة على التنبؤ ـ والعادة كما ذكرنا تخفف الحساسية ، فاذا تكررت اللذات والآلام خف شعورنا بها ، فلا نجد في الأنغام الساحرة ، ولا في الاطعمة الطيبة ما كنا نجده فيها من اللذة ، ولربما كانت العادة هي العلة في فقدان حساسية التنفس ، ودوران الدم ، وغير ذلك من الافعال الفيسيولوجية ؛ لانها تتكرر في كل وقت ، فيؤدي ذلك إلى عدم الشعور بها .

٢ ـ إن الحياة الإجتماعية تمنع اللذات والآلام من الدلالة الصادقة على النافع والضار . فتضلل الإنسان ، وتشوش نزعاته الطبيعية، وتفسد معيار تمييزه بين جر المنفعة إلى جسمه، ودفع المضرة عنه . لانها تستبدل باللذات الطبيعية لذات مكتسبة اصطناعية يصبح الإنسان معها أدنى من الحيوان، لا بل أضل سبيلا ، لأن الحيوان لا يأكل بالجملة إلا النبات النافع لجسمه ، أما الإنسان فيسمم جسده بالكحول والتبغ والافيون ـ ومع ذلك فان الإنسان لم يوآلف بعد شروط الحضارة الحديثة موآلفة تامة ـ لان النزعات التي رفعت شأنه في

(١) امين واصف بك ، أصول الفلسفة ، ص ـ ٢٢ .

« المجتمعات الحربية » القديمة لا تزال متسلطة عليه، وهي لا تصلح للحياة في « المجتمعات الصناعية » الحديثة. مثال ذلك أن العمل الدائم، وان كان لا ينافي طبع المتحضر كاينافض طبع البدوي، فإن المتحضر لا يزال يجد فيه ألماً . ومعنى هذا الشعور بالألم أن التطور البشري لم يصل بعد إلى غايته .

٣ ـ ولما كان الإنسان يستطيع أن يخلق لنفسه بالتأمل والتفكير حياة روحية مستقلة بعض الإستقلال عن حياة الجسد وحياة الجماعة، كانت الحياة الروحية التي يسمو اليهما ذات نزعات وميول مخالفة لنزعاته الطبيعية الأولى، فيتولد من جراء ذلك نزاع بين المثل الأعلى والواقع، وتصبح دلالة اللذات والآلام على غاية الإنسان الحقيقية غير صادقة تماماً ؟

المصادر

1 — Dumas, Traité, 1, 320-331 et 402-459.
2 — Titchener, Manuel, 150-158.
3 — Larguier des Bancels, Introduction à la psychologie .
4 — Spencer, Principes de Psychologie.
5 — Höffding, Psychologie, 284-299, 346-355.
6 — Dwelshauvers, Traité, 212-276.
7 — Warren, Précis, 266-273.
8 — Piéron, Psychologie expérimentale 45-52 - le cerveau et la pensée.
9 — Léon Dumont, Théorie scientifique de la sensibilité, Ire partie.
10 — Ribot, Psychologie des sentiments - Problèmes de Psychologie affective.
11 — Rauh, De la méthode dans la psychologie des sentiments.
12 — St. Mill, Examen de la philosophie de Hamilton, 533-534.
13 — Descartes, Traité des passions.
14 — Cuvillier, Manuel, 211-235.
15 — Ronstan, Manuel, 144 - 236 .
16 — Baudin, Psychologie, 486-502.
17 — Rey, Psychologie, 337-348.
18 — Guillaume, Psychologie, 75-88.

ويمكن مراجعة الكتب التالية لإقتباس بعض مصطلحاتها .

١ اخوان الصفا وخلان الوفا ، جزء - ٣ ، رسالة - ١٦ ، ص ٦٨ - ٩٧ .
٢ - ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس من الطبيعيات .
٣ - امين واصف بك ، أصول الفلسفة ، المجلد الأول .
٤ - كليات ابي البقاء .
٥ - روحيات دوساري (باللغة التركية) ، تأليف أ. رابو ، وترجمة محمد علي عيني

تمارين ومناقشات شفاهية

١ - ناقش العبارات التالية : - (١) اللذة حركة عذبة، والألم حركة شاقة قاسية (آريستيب دو سيرن) . (٢) اللذة زوال كل ألم(ابيقوروس). (٣) اللذات الجسمانية هي الراحة التي تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الالم (اخوان الصفا) - (٤)اللذة حركة ملائمة تتمتع النفس بها (شيشرون) - (٥) اللذات والآلام تصحب أفعال الحس ، فيجد الإنسان لذة في طعم اللحوم الجيدة ،وألماً في أكل اللحوم الفاسدة. ومع أنه لا حاجة إلى تعريف اللذة والالم ، فانك تستطيع تعريف اللذة بقولك : انها حس ملائم موافق للطبيعة ، والالم بقولك : انه حس مزعج مضاد للطبيعة (بوسويه)

١ - ناقش نظريتي آرسطو وشوبنهاور ، وقارن بين التفاؤل والتشاؤم .
٢ - وازن بين المذهب الذهني ونظريات الفاعلية .
٣ - هل يوجد أحوال نفسية حيادية خالية من الانفعال ؟

الإنشاء الفلسفي

١ - وازن بين الفاعلية والإنفعال .
٢ - هل اللذة هي الخير الأعلى ؟
٣ - طبيعة الألم ووظيفته في الحياة .
٤ - الألم النفساني . ما الفرق بينه وبين الألم الجسماني، وما هي نسبته إليه ؟
٥ - ما هي علاقة الميول باللذات والآلام .
٦ - ناقش هذه العبارة : اللذة تنعش النفس ، والألم يضنيها .

الفَصل الثاني

الهيجانُ والعاطِفة

١ ـ تحليل الهيجان وصفاته

بينا في الفصل السابق أن الحياة النفسية خصبية باللذات والآلام ، ولم نتطرق بعد إلى البحث في الإنفعالات المركبة ، كالهيجان ، والعاطفة .

١ - ما هو الهيجان : — اختلف علماء النفس في دلالة هذه الكلمة ، فمنهم من وسع معناها فأطلقها على جميع الأحوال الإنفعالية من أولية ، ومركبة ، وخاصة ، وعامة . وجعلها مشتملة على اللذات والآلام ، وغيرها من الظواهر النفسية ، كما فعل (بين) و(بول جانه) [1] . ومنهم من أطلق هذا اللفظ على الأحوال النفسية المركبة فقط ، كالخجل ، والندم ، ورعشة الحب ، والخوف ، والغضب ، وغير ذلك . وقد أخذ (ريبو) أيضاً بهذا الرأي الاخير ، وهو أقرب إلى الصواب من غيره ، إلا أننا سنفرق بين العاطفة والهيجان ، ونلحق بالهيجان بعض الاحوال النفسية المزمنة التي تحصل من تكرار الأحوال السابقة[2] فتولد في النفس استعداداً لا يمكن إدراك حقيقة الهيجان إلا به .

وهذا مطابق لتقسيم اللذات والآلام إلى جسمانية ونفسانية . فالنفسانية هي التي نعبر عنها بكلمة هيجان أو تهيج أو إنفعال .

وقد فصل العلماء بين النفساني والجسماني من اللذات والآلام ، فقالوا: إن الجسماني يعلل بفاعلية فيسيولوجية ، أما النفساني فلا يعلل إلا بفاعلية نفسية .

وسنذكر في هذا الفصل شروط الهيجان ، ونبين نوع الفاعلية التي ينبغي تعليله بها .

---

(١) راجع: ص - ١٧٧

(٢) لالاند ، معجم الألفاظ الفلسفية Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie) مادة : ، Émotion)

ولعلنا اذ ذاك نجد تعليلاً واحداً للهيجانات، واللذات، والآلام، جسمانية كانت أو نفسانية. خلافاً لـعلم النفس القديم الذي يفرق كما رأيت بين الجسماني والنفساني من اللذات والآلام، أي بين الهيجان والاحساس الانفعالي .

فالاحساس الانفعالي « Sensation affective » يشتمل أولاً على اللذات والآلام الجسمانية ، وثانياً على الاحساس بالجوع ، والعطش ، والحر ، والقر ، والنشاط ، والتعب ، والاختناق ، وانشراح الصدر ، وغيرها من الاحساسات الداخلية . وجميع هذه الاحساسات ناشئة عن أسباب جسدية ، وتبدلات عضوية . ونحن ندركها مباشرة ، كما ندرك اللذات والآلام كلها ، فهي اذن ذاتية لا يدركها مباشرة الا صاحبها .

أما الهيجان أو الاضطراب النفسي فلا يحدث إلا بعد التصور والتفكير، وهو مصحوب بتغيرات جسدية ، مثال ذلك : إذا شتمت رجلاً وضربته امتعض حالاً واستشاط غيظاً. فالألم الذي شعر به بعد الضرب احساس ، والغيظ الذي احتدمت به نفسه هيجان . وعلى ذلك فالحزن والسرور والخوف ، والخجل كلها هيجانات أو انفعالات .

٢ - الاحساس والهيجان : - لقد فرق العلماء بين الاحساس الانفعالي والهيجان بالصفات التالية :

١ - إن علة الهيجان أي الانفعال فكرة، أما علة الاحساس فهي تبدل في الجسد، وبعبارة أخرى ان علة الهيجان نفسية مع أن علة الاحساس فيسيولوجية . وعلى ذلك فالخوف هيجان ، لأنه متولد من ادراك الخطر ، والشعور بالاحتراق احساس، لانه ناشىء عن تمزق نسج الأعصاب . وإذا قيل: قد تكون علة الخوف احساساً ، مثال ذلك: انك تخاف عندما ترى النار تلتهم بيتك ، قلنا : انك تخاف أيضاً عندما تسمع الناس يستغيثون وينادون : الحريق الحريق ، يدل ذلك على أن الهيجان قد يعقب احساسات مختلفة، هذا إذا رافق هذه الاحساسات المختلفة فكرة واحدة . وعكس ذلك صحيح أيضاً ، أي ان الاحساس قد يبقى واحداً ، وتختلف الفكرة المقارنة له ، فيختلف الهيجان المتولد منها . مثال ذلك : إن الانسان لا يخاف من الاسد إذا كان يعلم أن الضعف قد أثقل كاهله، واناخ بكلكله عليه.

٢ - ليس من السهل تحديد موضع الهيجان في الجسد ، مع انه من السهل تعيين موضع

الاحساس . فاذا شعر الإنسان بألم الاحتراق عرف المحل الذي يجد هذا الألم فيه . ولكن كيف يمكنه ان يعين موضع الحزن والغضب والاعجاب والحب . نعم ان اللغة تتضمن مجازات توهم بأن للهيجان موضعاً ، كقولهم : كادت كبده تتفطر من شدة الحزن، وفي فؤاده غصة ، وشجاه الأمر وآلم قلبه ، وأبهجه ، وثلج به صدره ،حتى اننا لنجعل القلب مركز العواطف ، والدماغ مركز العقل،ونقول فيما فوق ذلك: لقد اضرمت قلبه ،وأصبت حبة قلبه ، فكأنه لا فرق بين الهيجان والإحساس من حيث تعلق كل منهما بناحية من نواحي الجسد ـ ولكن علماء النفس يفرقون على الرغم من هذه الملاحظة بين الهيجان والاحساس فيقولون : إذا كانت التبدلات الفيسيولوجية في الاحساس علة، فهي في الهيجان معلول ، لانها متولدة من الهيجان نفسه . مثال ذلك ان الجراح التي أصبت بها فيّ يدي علة الالم الذي شعرت به . أما الخفقان الذي أشعر به في قلبي فهو متولد من الحب أو الخوف،ولذلك كان موضع الاحساس علة ، وموضع الهيجان معلولاً ونتيجة .

٣ ـ الاحساس موقت يزول بزوال المؤثر،أما الهيجان فقد يصبح دائماً، لانه تابع لفكرة يمكن احياؤها كل وقت بوساطة الذاكرة .

٤ ـ الاحساس ينتهي سريعاً بالتعب ،لان ملكاتنا الجسمانية وشهواتنا عاجزة عن الفعل باستمرار ،على عكس ملكاتنا العقلية والخلقية والجمالية،فانه لا حد ولا نهاية للذات التي تتولد منها .

تلك هي الفوارق التي كان القدماء يذكرونها في الفصل بين الهيجان والاحساس . ولكن قسماً من علماء النفس المتأخرين أبطل هذه الفوارق القديمة فوحد الهيجان والاحساس من حيث تعلق كل منها بالجسد،وسنعود إلى هذا البحث عند الكلام على طبيعة الهيجان.

٣ ـ <u>الهيجان والعاطفة</u> . ـ يمكن تقسيم الهيجانات ،بحسب تأثيرها فينا، إلى قسمين : ١ ـ الهيجانات المصادمة (Emotion-choc) ٢ ـ الهيجانات الحسية أو الوجدانية (Emotion-sentiment)[1].ونحن نسمي الأولى هيجاناً أو اضطراباً، والثانية عاطفة .

---

(١) راجع ، ص ١٩٥

فالهيجان (المصادم) يباغت النفس دفعة ،وهو أسرع من البرق، لا بل هو في الأغلب مصحوب بالدهشة والحيرة . كالجبان ، الذي يخاف من الخطر ، فيضطرب ، ويرتعش ، وترتعد فرائصه فرقاً . أو كمن يفاجأ بموت صديق فيغتم ويحزن ، أو كمن تأتيه برقية غير منتظرة فيرتجف عند استلامها . فمن صفات هذا الهيجان انه يستولي على النفس ويكسر في ذرع المرء ، فيظل كالمنزول به ، كأن في جسده موجة كهربائية ترتج لها احشاؤه ، وهو سريع العدوى كثير الانتقال والانتشار .

أما العاطفة فهي بطيئة الحدوث ، بطيئة الزوال ، كالغم ، والملالة ، والندم ،والامل وغير ذلك .

إلا ان هذا التقسيم اعتباري ، لأنه يصعب في الغالب تعيين حدود كل من الهيجان والعاطفة . ولما كانت الهيجانات أموراً انفعالية ملائمة أو منافية ، كانت صفاتها شبيهة بصفات اللذات والآلام التي ذكرناها .

١) كيفية الهيجان . ـ الحزن والسرور يختلفان بالكيفية كما يختلف الوجـــل عن الخجل ، والغضب عن العجب .

٢) شدة الهيجان . ـ تختلف الهيجانات بشدتها ، فمنها ما هو شديد، ومنها ما هو خفيف ، فليس كل من الروعة ، والخشية ، والخوف ،والذعر ، بدرجة واحدة من الشدّة .

٣) مدة الهيجان . ـ تختلف الهيجانات أيضاً بمدتها ، فمنها ما يزول بسرعة، ومنها ما يدوم طويلاً ، حتى لقد يتغير أثناء تطوره، وينقلب إلى ضده في بعض الأمراض العصبية . وتهيج النفس شبيه بمكر الماء . فكما أن الماء المكر لا يصفو إلا بالتدريج، كذلك لا ينقلب كدر النفس إلى صفو ، ولا يزول اضطرابها إلا شيئاً فشيئاً .

ينتج من ذلك كله أن الهيجان نسبي ، فهو يتبدل بتبدل الكيفية ، والشدة ، والمدة ، وطبائع الاشخاص ،وتهيجاتهم السابقة ، فكلما كان الهيجان السابق أكثر مناقضة للهيجان اللاحق، كان الهيجان اللاحق أوضح ، لأن الأشياء انما تتميز بأضدادها .

٤) ـ انتقال الهيجان : ـ ومن صفات الهيجان انه ينتقل من شخص إلى آخر بالعدوى فكلما كان عدد المصابين بالانفعال أعظم كان انتقال الهيجان أسرع وأقوى .

وقد ينتقل أيضاً من موضوع إلى آخر تبعاً لتداعي الأفكار ، فيؤثر في توليد الأحوال النفسية المركبة . مثال ذلك : ان عاطفة العاشق تنتقل من المعشوق إلى رسائله ، وثيابه ، فيحب الرسالة لأنه يحب كاتبها ، ويعشق الدار لأنه يحب ساكنها . ولذلك قال (ريبو) : الانتقال هو نقل العاطفة من علتها الحقيقية إلى شيء آخر لا يحدثها بنفسه . فالعاطفة لم تتولد من الكتاب ، بل من مقارنة هذا الكتاب لذكرى كاتبه .

ولهذا الانتقال الانفعالي صورتان : الاقتران والمشابهة .

١ ـ الانتقال الاقتراني : ـ إذا اقترنت الصور النفسية بعضها ببعض ، وكانت مصحوبة بعاطفة خاصة ، فان كل صورة من هذه الصور المقارنة تولد العاطفة نفسها . واليك بعض الأمثلة :

آ ـ « لقد حبب الي علم النبات سلسلة من الفكر المتتابعة التي تملأ مخيلتي ، وتذكرني بكل ما يلذ لها من الصور : المروج ، والمياه ، والغابات الغبياء ، والوحدة ، وبخاصة ما يجده الانسان في وسط هذه الأشياء من السلام والسكون . فهي تنقلني إلى تلك المساكن الهادئة بين أناس صالحين تعودوا البساطة كالذين عشت بينهم فيا مضى . وهي تذكرني صباي ولذاتي الطاهرة » . جان جاك روسو ، أحلام المتنزه الوحيد ، آخر النزهة السابعة) .

ب ـ « كنت أسمع أحياناً صوت (الرافع) عند وصوله إلى الطابق الذي اسكنه ، فانتظر وقوفه ، وأحن اليه . فلا يقف أمام غرفتي ، بل يتابع صعوده إلى الطوابق العالية ، فيخيب أملي ، وينكسف بالي ، وأعلم أن من كنت أغذي النفس بانتظاره قد تركني اليوم وحدي . فصرت بعد ذلك إذا سمعت صوت الرافع تقسمتني الأحزان ، وأشجاني الهجران وآلم قلبي ، رغم أني لم أكن أنتظر أحداً » . (مارسل بروست (11 . P . 40 Le côté des Guermantes

٢ ـ المشابهة : ـ إذا كانت الصور الذهنية متشابهة فان العاطفة التي تتولد من احداها تنتقل إلى الثانية . مثال ذلك : إن الأم تحب كل ولد يشبه ولدها . وكثيراً ما ترى شخصاً لأول مرة ، فتميل اليه لأنه مشابه لشخص تحبه . فالعاطفة قد انتقلت من الأول إلى الثاني ، حتى انها قد تعم عدة أمور متشابهة . ولعل العواطف الانسانية العامة لم تتولد إلا

من توسيع حدود العاطفة الوطنية ، ونقل صلات المحبة من الجار القريب إلى الانسان البعيد، لأن كلا منهما مشابه للآخر في الانسانية المجردة .

٥ ـ تحليل الهيجان . ـ إذا حللنا هيجان الخوف ،مثلاً وجدنا فيه ثلاثة عناصر :

١) العنصر الأول هو الفكرة ، وذلك ان الجبان يتصور الخطر المحدق به ، فيباغته الهم، ويدهمه الخور، ويشعر بالتوجس والتهيب.

٢) العنصر الثاني هو الاضطراب ، وذلك أن الجبان لا يطلع على الخطر إلا لترتعد فرائصه ، وتتبعثر نفسه ، ، وتتشوش عليه تصوراته ،فينقلب انسجامـــها إلى ارتباك ،وصفوها إلى كدر . فتارة تكون سريعة ،وأخرى بطيئة. وقد تتدفق ذكرياته كالسيل، أو تخلو نفسه منها ، فيعجز عن توجيه أفكاره وضبطها ،ويستسلم لهذا التصور ،الذي عكر عليه صفوه ، يملك مشاعره .

٣) والعنصر الثالث الذي يصحب الخوف هو التبدل الفيسيولوجي ، لأن الجبان ممتقع اللون ، منخوب القلب ، منتفخ الرئة . كثير ضربات القلب ، مضطرب التنفس ، فيعرق ويبرد ، ويحس بقشعريرة في جسده ،الخ .

فالهيجان اذن حالة انفعالية متولدة من فكرة ،ولذلك كانت عناصره أكثر اشتباكاً من عناصر اللذات والآلام الجسمانية ،وكلما كانت الحياة الفكرية أغنى كان الاستعداد للهيجان أقوى .

وقد زعم بعضهم أن هناك أحوالاً مناقضة لهذا الرأي . مثال ذلك الطفل ، فهو قليل العناصر الذهنية ، كثير الهيجان ، ينتقل تباعاً من الحزن إلى السرور ، ومن السرور إلى الحزن . وكذلك المرأة فهي أكثر انفعالاً من الرجل ، وأقل منه ميلا إلى التفكير المجرد . والمفكرون العظام معروفون بقلة الانفعال والهيجان .

الا أن العلماء لم يعدلوا قطعن الموازنة بين الهيجان والملكات الفكرية ،ففرقوا بين الهيجان وظواهره ، وقالوا أن المرأة ليست أكثر تهيجاً من الرجل ، وانما هي أكثر منه تعبيراً عن تهيجاتها . وكذلك الطفل فهو أقل هيجاناً من الراشد ، لأن خوفه ،وغضبه ،وحزنه، وسروره على نمط واحد . فلا تهيجه الأمور السياسية ، والوطنية ، والعلمية ، والنفسية ، والدينية ، ولا يدرك لها معنى .واذن كلما نمت الحياة العقلية نما الاستعداد للهيجان وتنوع . وقد يتمعض الإنسان ويضطرب في صميم قلبه من غير أن يظهر ذلك عليه .فالهيجان شيء واظهار الهيجان شيء آخر . وهذا حكم سائر الرجال العظام الذين ينفعلون من غير أن يظهروا

انفعالهم. فليست حساسيتهم سطحية، وانما هي عميقة دفينة. الشوق يهزهم، والجمال يستفزهم، الا أنهم لا يتحركون، لقوة ارادتهم، ورباطة جأشهم.

٢ ـ طبيعة الهيجان

قلنا ان الهيجان حالة انفعالية: ١ ـ متولدة من فكرة، ٢ ـ ومصحوبة بتبدلات فيسيولوجية. ونريد الآن ان نبحث في كل من هذين العنصرين.

١ ـ العنصر الذهني

تبين لك ان الهيجان لا يخلو من العناصر الفكرية، مثال ذلك الخوف، فهو لا يخلو من ادراك الخطر، وكذلك الغضب، فهو لا يخلو من ذكرى المعايب والمشاين والمعاير التي اصابتنا. وكلما كان الهيجان أشد كان العنصر الذهني الموجود فيه أغنى. مثال ذلك العاطفة الدينية، والعاطفة الأدبية، والعاطفة الفنية، وغيرها من العواطف المركبة، فهي تشتمل على كثير من العناصر الفكرية.

هذا الذي حمل أصحاب المذهب الذهني على القول ان الهيجان متولد من الفاعلية العقلية. وقد رأيت كيف كان (ديكارت) يعلل اللذات والآلام النفسانية بالآراء والأحكام. أما (هربارت) فقد زعم ان السيكولوجيا هي «ميكانيكا الروح»، وان التصورات هي القوى الوحيدة التي تحرك النفس، وأن الحساسية تتولد من تأثير التصورات بعضها في بعض، فيجد الانسان لذة في توافق التصورات، وألماً في تباينها وتخالفها. لأن كل تصور قوة، فاذا اتجهت هذه القوى إلى جهة واحدة انضم بعضها إلى بعض وازدادت فاعليتها، وإذا تخالفت عاق بعضها بعضاً وتأخرت سرعتها. فاللذة تتولد من اتساق القوى المتحدة وانسجامها، والألم ينشأ عن تخالفها وتوقفها (Hemmung). ولنوضح ما تقدم بمثال: هبني انتظرت مجيء صديق لي مدة طويلة، فملت نفسي بلقائه، وأعددت له ما بوسعي من أسباب الحفاوة ووسائل التسلية، ووضعت خطة للمتنزهات التي سنؤمها معاً. فاذا جاءني نبأ بوصوله فرحت، وإذا ذهبت إلى المحطة استقبله زاد سروري به، لأن وصوله يحدث في نفسي

تصوراً موافقاً للتصورات الأولى ، فيتحد بها وينسجم معها . ولكني إذا انتظرته طويلاً ثم عدت بخفي حنين آلمني تأخره ، أو عدم مجيئه ، لأن هذا التصور الأخير مخالف لجميع تصوراتي السابقة .

ومع أن ظاهر هذه النظرية يدل على أنها مخالفة لنظرية أرسطو ، فإن العلماء وجدوا بين النظريتين تشابهاً ، لأن التصور في زعم (هربارت) ليس حالة ساكنة ، وإنما هو قوة محركة ، ولذلك كان اتفاق القوى باعثاً على ازدياد الفاعلية ، وتخالفها داعياً إلى نقصانها . قال (نهلوسكي Nahlowsky) أحد تلاميذ (هربارت) :

« يمكننا تعريف العاطفة بقولنا انها إدراك مباشر لتوقف حركة التصورات الموجودة في النفس أو لازديادها . ولكن ، لما كانت التصورات هي القوى الفاعلة في النفس ، كان كل توقف أو ازدياد في حركتها باعثاً على التوقف أو الازدياد في فاعلية النفس . فيمكننا التعبير إذن عن المعنى السابق بقولنا : العاطفة هي الشعور بازدياد فاعلية النفس أو بتناقصها »[1] .

ولذلك قال جورج دوماس : ان نظرية (هربارت) تفسر الإنفعالي بالعقلي (راجع كتاب الحزن والسرور ص — ٤٠٣)

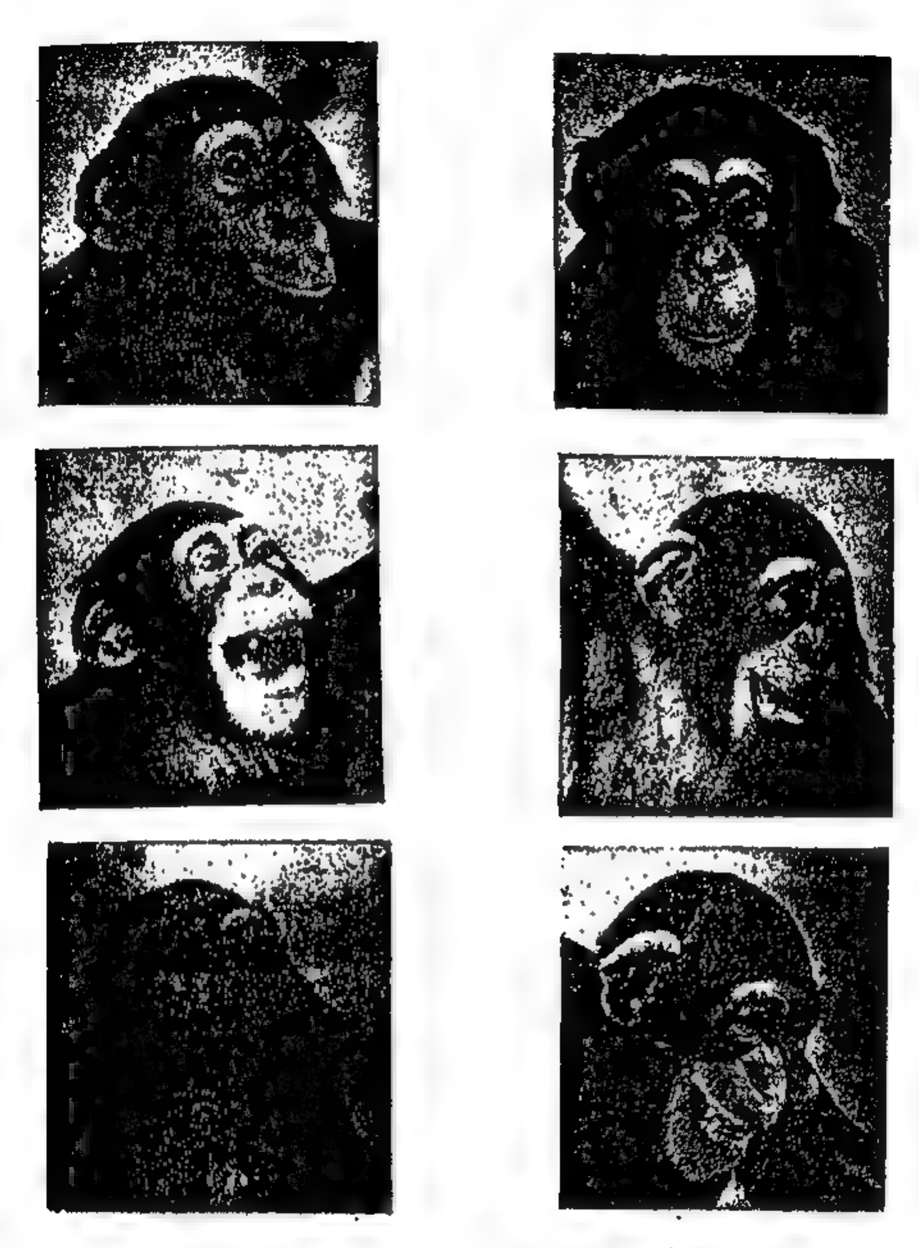
وجملة القول أن عناصر الهيجان الثلاثة يتلو بعضها بعضاً في المذهب الذهني على الوجه التالي : ١ — الفكرة ، ٢ — الإنفعال ، ٣ — الظواهر الفيسيولوجية . مثال ذلك : اني ادرك الخطر ، فأخاف ، ثم ارتجف ، وأطلع على الرزية التي أصابتني ، فأحزن ، ثم أبكي .

نقد هذه النظرية . — ليس غرض أصحاب المذهب الذهني تعليل اللذات والآلام الجسمانية بالأفكار والتصورات ، لأنه لا أثر للتصور الواضح في علاقة طعم التفاح بالغدد اللعابية ، ولكن غرضهم إيضاح اللذات والآلام النفسانية (أي الهيجانات أو الإنفعالات) ونريد الآن أن ننقد نظريتهم ضمن هذه الحدود .

ان هذه النظرية لاتستطيع تعليل السرور المفاجىء ، فقد أصادف صديقاً لم أفكر أبداً في

---

(١) نهلوسكي ، عالم نمسوي ولد في براغ (١٨١٢ — ١٨٨٥ — نقلا عن جورج دوماس ، كتاب الحزن والسرور (Tristesse et joie ، ص ٤٠٤)



(شكل – ١٩) ظواهر الهيجانات عند الشمبانزي

من اليمين إلى اليسار ومن فوق إلى تحت : (١) الهدوء (٢) الحزن (٣) الضحك (٤) الغم (٥) الغضب (٦) الهياج ·

(نقلا عن ن. كوهتس)

لقائه ، فأفرح بهذا اللقاء من غير أن يكون هناك توافق في التصورات ، فما كل توافق بباعث على اللذة ، ولا كل تخالف بباعث على الألم. مثال ذلك أني أحزن لموت صديقي رغم علمي بأنه سيموت ، وأفرح بشفائه رغم يأسي منه . فالهيجانات الملائمة تتولد من توافق الميول والنزعات ، لا من توافق التصورات . والهيجانات المنافية تتولد من عدم موافقة النزعات للظروف الواقعية. أضف إلى ذلك أن أصحاب هذا المذهب يهملون تأثير العوامل الفيسيولوجية ، وهي ضرورية ، لأنه لا يخلو تهيج نفسي منها . وسيتضح لك ذلك بعد قراءة الفقرات التالية ؟

٢ ـ العنصر الفيسيولوجي

ما زال الفيسيولوجيون يبينون خطورة العوامل الفيسيولوجية ، حتى جعلوها أساس الهيجان ، وعلته الأولى . ولنذكر الآن بعض هذه العوامل .

آ ـ ظواهر التعبير عن الهيجان

تنقسم ظواهر التعبير عن الهيجان إلى قسمين : (١) الظواهر المبعثرة ، (٢) الظواهر المنظمة .

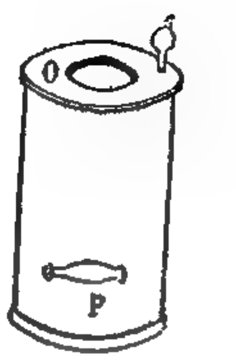
١ ـ الظواهر المبعثرة : ـ بعض هذه الظواهر ينتشر في الجسد على غير نظام ظاهر



(شكل ـ ٢٠)
(نقلاً عن غليوم)

(Sphygmographe) السفيغموغراف ، وهو يسجل ضربات الشرايين كما يسجل الكارديوغراف دقات القلب . وذلك أن الساق T تضغط الشريان ، فتنتقل ضرباته إلى القراب A .

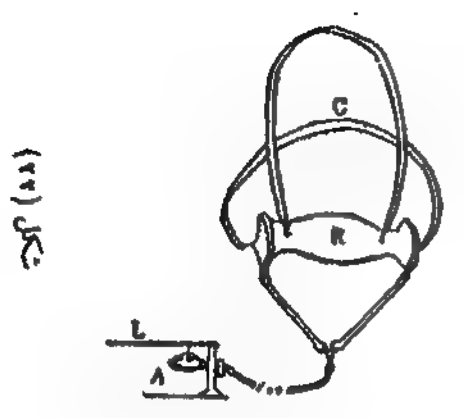
كتبدلات التنفس ، والدورة الدموية ، والأعصاب ، والافراز ، والإرتجاف ، والضحك العصبي . وهي مقارنة لكل تهيج خفيفاً كان أو شديداً . فقد يبكي الإنسان من الحزن ، كما يبكي من السرور ، وقد يرتجف من الخوف كما يرتجف من الغضب .



شكل (٢١)

(Plethysmographe)

البلتيسموغراف، وهو يسجل تغيرات حجم الأعضاء. تدخل اليد من فوهة O وتقبض على مقبض P ، فإذا تغير حجم الساعد تغير استواء السائل في الأنبوب T

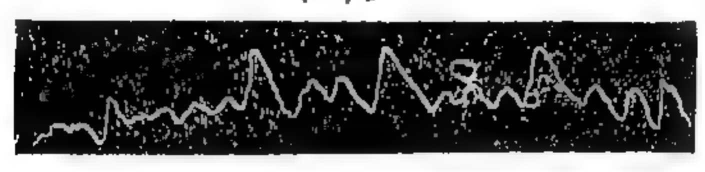


شكل (٢٢)

(Pneumographe)

البنوموغراف، وهو يسجل تغيرات حجم الصدر خلال التنفس. تعلق هذه الآلة بالعنق، ويوضع الزنار C على الصدر فإذا اتسع الصدر تمدد المطاط R وانتقل انبساطه إلى محل التسجيل A

شكل (٢٣)



(١) التنفس في حالة الخوف ،



(٢) التنفس في حالة الغضب (نقلا عن دوماس)

وليست علاقة هذه التبدلات بالهيجان كعلاقة الوسيلة بالغاية، لأنها كثيراً ما تكون على خلاف ما تقتضيه الغاية . فالخوف يقتضي الهرب ، إلا أن الجبان كثيراً مـا يخور عوده ، وتصطك ركبتاه ، فيسقط إلى الأرض من شدة الرعب .

وقد وضع (سبنسر) قانوناً لانتشار التفريغ العصبي، قال فيه أن كل هيجان مصحوب بتفريغ عصبي ينتشر في الجسد كله متبعاً خطوط المقاومة الضعيفة . فالصدمة العصبية تنتشر قبل كل شيء في عضلات الوجه، والصوت، والأطراف، لأن هذه العضلات صغيرة الحجم، قليلة المقاومة، سهلة الحركة والحيوان يحرك أولاً ذنبه ، وأذنيه ، وقوادمه ، لأنها



(شكل - ٢٤ الرعب)

أخف من غيرها . ولكن العلماء يقولون أن التهيج، وإن بعث على ترخيص الجسد للقدرة المحبوسة وإنتشارها، إلا أن هذه القدرة تتبع في تبددها قنوات مختلفة ، فلا يمكن ضبط مجاريها على الوجه الذي ذكره (سبنسر)، لأن هنالك في العضلات ، والدورة الدموية ، والتنفس ، والأعصاب تبدلات خاصة لا ينطبق مبدأ (سبنسر) عليها .

٢ - الظواهر المنظمة . - كل ظاهرة من الظواهر المنظمة وسيلة لغاية ، فكأنهـا اشارات طبيعية يعبر بها الحيوان عن الحاجة التي يشعر بها . ونريد الآن أن نجمل الكلام في قوانين هذه الظواهر .

آ - قانون البدء بالعمل . - الإشارات الظاهرة حركات ابتدائية غايتها تحقيق بعض الأعمال . فكل حركة بدء عمل، حتى لقد ظن (دوشن دوبولوني Duchenne de Boulogne) أن لكل هيجان عضلة خاصة به ، فعضلة الجبهة للأنتباه ، وعضلة الحـاجبين للتهديد ، ومدار الشفتين للاشمئزاز . (ودوشن دوبولوني) « ١٨٠٦ - ١٨٧٥ » أول الأطبـاء الفرنسيين الذين درسوا ظواهر التعبير عن الهيجان بالتأثير في أعصاب الوجه تأثيراً كهربائياً،

إلا أن النتائج التي توصل إليها بسيطة جداً، وهي لا تنطبق على الواقع تماماً. أضف إلى ذلك أن (دوشن دوبولوني) نفسه يعترف بأن حدوث بعض الهيجانات يقتضي إشتراك عدة عضلات معاً .

وقد أثبت (جورج دوماس) [1] بالطريقة التي اتبعها (دوشن دوبولوني) أن العضلات تؤلف جملاً مختلفة ، فاذا حركت عضلة منها تحركت عضلات الجملة كلها . مثال ذلك : إن عضلات الضحك تؤلف جملة واحدة مباينة لغيرها ، فاذا تحرك العصب الوجهي تحركت على أثره عضلات الجملة كلها .

دعْ أن التبدلات الفيسيولوجية لا تنحصر في الظواهر الوجهية ، ولذلك قال (شارل بل) [2] . إن هذه الظواهر حركات من شأنها الإبتداء بالعمل المناسب للهيجان الذي يراد التعبير عنه . قال : (شارل بل) :



(شكل ـ ٢٥)
ظاهرة التحدي

«إن الحركة التي نعبر بها عن الهيجان هي بداية عمل ، لا بل هي بداية العمل الضروري لإدامة الهيجان أو إزالته بحسب ملاءمته أو منافاته للنفس، لأن اعضاء الجسد الصالحة للتعبير والإشارة تصلح قبل كل شيء لبعض الوظائف والأعمال .

فالحيوانات اللاحمة مثلا تعبر عن غضبها بتقليص شفاهها، والتكشير عن أنيابها، فتستمد بهذه الحركة لفعل العض » .

---

(١) جورج دوماس ، المطول في علم النفس ، جزء ـ ١ ، ص ـ ٦٣١

(٢) (شارل بل) « Charles Bell » عالم انكليزي (١٧٧٤ ـ ١٨٤٢) فرق بين الأعصاب الحسية والأعصاب المحركة .

مثال ذلك الكلب الذي يترقب فريسته، فهو يرصدها ويتهيأ في الوقت نفسه للوثوب عليها، وكمثل من يغضب فتبدو عليه علائم الهجوم على عدوه، وكمثل من يخاف فيتهيأ بحركاته للهرب.

ب – قانون الجمع بين العادات النافعة :– هذا القانون هو قانون داروين، ويعتبر مكملاً لقانون (شارل بل) قال داروين[1] : « إن الحركات الصالحة لانجاز رغبة، أو لتسكين احساس مناف تصبح بالتكرار عادة، فإذا ظهرت تلك الرغبة أو ذلك الاحساس، مهما يكن ضعيفاً، تبعته تلك الحركات على الرغم من أنها لم تعد صالحة لشيء ... » . لقد كانت هذه الحركات ضرورية لانجاز الرغائب، فزال الآن نفعها، ولكن قوة العادة والتداعي لاتنفك تبعث على حدوثها، لأنها لا تزال مقارنة لها. مثال ذلك ان الإنسان يقبض جميده، ويضيق عليها في أثناء الغضب، كأنه يتهيأ للهجوم على عدوه. ومع أن العدو قد يكون بعيداً، فإن الهائج يحرق الارم، ويرفع يديه متوعداً، كأنه يريد أن يضرب ويفتك، لأن مراجل العداوة تغلي في قلبه، فتبعثه على اظهار هذه الحركات التي تطفىء نار غضبه، وسبب ذلك أن الإنسان القديم كان لا يغضب إلا إذا حمل نفسه على الخطر، وركب الهول، وتورط في منازلة عدوه، ومكافحته، فكانت اذن بوادر غضبه أول ما يشرع به من أفعال الكفاح. وهناك أمثلة كثيرة تؤيد ذلك:

الكلب ينظر إلى قطعة اللحم التي بيد صاحبه نظر متحمس، فيحول أذنيه إلى الإمام كأنه يريد أن يسمع صوتها . والسبب في ذلك أنه تعود أن لا ينتبه إلا إذا حرك اذنيه إلى لامام، وأحاط بجميع الأصوات التي أمامه. والغضب لا يبدو على الحيوان إلا عند رتر العضلات، وصرير الأسنان وبروز المخالب، وانتفاخ المنخرين، وهي شبيهة بالحركات ضرورية لتمزيق الفريسة .

ويمكن على هذه الصورة أيضاً تعليل اشارات الرضا والسخط، فإذا أراد الإنسان أن يظهر سخطه على أمر عرض عليه لفت رأسه عنه، كمن لا يريد رؤيته، وإذا رضي به أطرق رأسه، وفتح عينيه كأنه يرى ذلك جيداً. وإذا أراد أن يتذكر شيئاً رفع حاجبيه.

---

(١) شارل داروين Darwin (١٨٠٩ – ١٨٨٢) عالم انكليزي جمع الفلسفة إلى علم الطبيعة، وهو صاحب نظرية الاصطفاء الطبيعي في التطور . أشهر كتبه (١) أصل الأنواع ١٨٥٩ (٢) أصل الانسان ١٨٧١ـ (٣) ظاهرة الهيجان ١٨٧٢ .

كمن يرى الشيء الذي يبحث عنه ، فيتبع ذكرياته بعينيه . وإذا أراد أظهار الإشمئزاز حرك شفتيه ، كمن يريد أن يتقيأ . وأدق طريقة للتعبير عن احتقارك أن تعرض عن الشخص بوجهك وعينيك مطبقاً جفنيك ، كأن الشخص الذي تحتقره لا يستحق أن يقع ناظرك عليه [١] . وكثيراً مايظهر الإنسان عند آلة الهاتف جميع الحركات التي يظهرها أمـــام المخاطب ، كأن محدثه قريب منه ، يرى حركاته ، ويدقق فيها .

لقد كانت هذه الحركات نافعة اذن لاظهار بعض الأحوال النفسية . ومع أنه لم يبق لها الآن ضرورة فإن الجسد قد احتفظ بها عملا بمبدأ الجمع بـــين العادات النافعة .

إن هذا القانون صحيح ، الا أنه لا ينطبق على جميع الظواهر التي ذكرها (داروين) . مثال ذلك : البكاء ، فقد زعم (داروين) أن الإنسان الأول كان إذا آلمه شيء يصرخ مستغيثاً ، فيفتح فاه ، وتتقلص عضلات عينيه ، فتضغط الغدد الدمعية ، ومعنى ذلك أن الإنسان الأول كان لا يبكي إلا إذا صرخ ، أما اليوم فصرنا نبكي من غير أن نرفع أصواتنا ، لأن العادة جمعت بين الألم وتأثر الغدد الدمعية ، وهذا التعليل ليس شافياً ، لأننا كثيراً ما نبكي من الفرح ، كما نبكي من الألم ، وكثيراً ما يصرخ الطفل ولا تنهمر دموعه .

A B

D C

E F

شكل (٢٦)
تحليل امارات الوجه — نقلا عن (لمرابا)
A . — الحيرة B . — السرور C . — الحزن
D . — الاعجاب E . — الغضب F . — الذعر

---

(١) داروين ، ظاهرة الهيجان . راجع أيضاً روستان علم النفس ص — ٤٤٣ .

ج ـ مبدأ المماثلة : ـ يضاف إلى مبدأ (داروين) هذا قانون آخر وهو قانون المماثلة الذي وضعه (وندت) وسماه : «مبدأ الجمع بين الاحساسات المماثلة»[١] (Principe de l'as — sociation des sensations analogues) . مثال ذلك : إن الحالات المماثلة تتألف وتجتمع ، فإذا كانت الظاهرة الفيسيولوجية تامة للتعبير عن إحداها، انتقلت إلى الأحوال الأخرى المماثلة لها [٢]، وصار الانسان يعبر عنها كلها بظاهرة واحدة. وهذا ينطبق بخاصة على الأحوال المعنوية ، فالإنسان يعبر عنها بما يقابلها من ظواهر الإحساسات الجسمانية المماثلة لها ، ومعنى ذلك اننا كلما شعرنا بعاطفة عبرنا عنها بظاهرة فيسيولوجية مناسبة . كمثل من يستعذب الجمال فتبدو على شفتيه ظواهر من يتلذذ بطعم الحلو ، وكمن يستفظع أمراً فيظهر عاطفته باشارات تشبه حركات من ذاق شيئاً مراً . فظاهرة الاحتقار عين ظاهرة الاستقذار ، أو الاشمئزاز ، أو التقزز . ولولا تماثل هذه الحالات لما اتحدت في هذه الظاهرة .

وقصارى القول أن لظواهر الهيجان المنظمة ثلاثة قوانين : أولها قانون البدء بالعمل ، وثانيها قانون الجمع بين العادات النافعة ، وثالثها قانون المماثلة . وكل هيجان كما رأيت لا يخلو من الظواهر الفيسيولوجية ، فإن وجدت وجد ، وان ارتفعت ارتفع . لذلك زعم الفيسيولوجيون انها علته الحقيقية ، وسببه الكافي ، ولنتكلم الآن على نظريتهم .

ب ـ النظرية الفيسيولوجية

بينا نحن نجد القدماء من علماء النفس يفرقون بين الإحساس الانفعالي والهيجان على الوجه الذي أوضحناه سابقاً نجد (وليم جيمس)[٣] العالم النفسي الامريكي و (لانج) العالم الفيسيولوجي الدانمركي لا يفصلان أحدهما عن الآخر . فقد جاءنا كل منهما (جيمس في سنة ١٨٨٤ ، ولانج في سنة ١٨٨٥) بنظرية واحدة مخالفة تماماً للاعتقاد القديم . وكان

---

(١) شرح (وندت) نظريته هذه سنة ١٨٦٣ في كتاب «دروس في روح الحيوان» ثم عاد اليها في كتاب السيكولوجيا ، وفي مجلته المعروفة بعنوان « Philosophische studien » ١٨٨٢ ـ ١٩٠٣

(٢) المماثلة هي ما تعبر عنه في الفرنسية بكلمة (Analogie) . وراجع كليات ابي البقاء ص ـ ٣٢٩ « المشاكلة هي اتفاق شيئين في الخاصة ، كما أن المشابهة اتفاقهما في الكيفية ، والمساواة اتفاقهما في الكمية ، والمماثلة اتفاقهما في النوعية . والمناسبة اعم من الجميع » .

(٣) شرح وليم جيمس هذه النظرية لاول مرة في مقال ظهر في مجلة (Mind) سنة ١٨٨٤

لآرائها صدى عظيم في العالم العلمي ، فانبرى على أثرهما للبحث في طبيعة الهيجان طائفة كبيرة من علماء النفس ، مثل (سرجي) و (ريبو) و (جورج دوماس) و (ريفولت داللون) ، وكان للمباحث الفياضة التي جاؤا بها أحسن النتائج .

لقد أولع العلماء منذ أوائل القرن التاسع عشر بالبحث في تأثير الشروط الفيسيولوجية في أحوال النفس، فعزوا حدوث الهيجان إلى التبدلات المتعلقة بسطح الجسد، لا إلى التغيرات المركزية أو الدماغية، وقد قال بيشا (Bichat) سنة ١٨٨٠: «ليس للدماغ علاقة بالأهواء لأن الأحشاء تنفرد بها ، وهي الكبد والرئتان والقلب والطحال » .

لا يمكن إدراك قيمة هذه النظرية إلا بعد مقارنتها بالاعتقاد القديم والرأي الشائع بين الناس . يعتقد جمهور الناس أن كل هيجان مسبوق بفكرة يترجم الجسد عنها بالعوامل الفيسيولوجية ، والظواهر الجسدية الخارجيـــة ، من صراخ ، وحركات ، واصفرار ، واحمرار ، وارتجاف ، وغير ذلك .

فرأي الجمهور قريب إذن من رأي (هربارت) الذي يربط الانفعالي بالعقلي . لأن الخوف عنده مسبوق بفكرة الخطر ، ومتبوع بالظواهر الجسدية ، مثال ذلك : ان الأم تفكر في ابنها العليل ، فيحزنها سوء حاله ، فتبكي ، والرجل يتذكر الاهانة التي لحقته ، فيمتعض منها ، ثم تبدو على وجهه أمارات الغضب. فعناصر الهيجان الثلاثة مرتبة كما رأيت على الصورة التالية : ١ – الفكرة . ٢ – الهيجان . ٣ – الظواهر الفيسيولوجية .

إلا أن (وليم جيمس) و (لانج) عكسا الآية، فقالا : الأم تفكر في ابنها العليل ، فتبكي عليه ، ثم تحزن . فالفكرة تولد الظواهر الفيسيولوجية ، والظواهر الفيسيولوجية تولد الهيجان ، بحيث يكون تتابع عناصر الهيجان بحسب النظرية الفيسيولوجية كما يلي : ١ الفكرة ٢ – الظواهر الفيسيولوجية ٣ – الهيجان .

قال (وليم جيمس) : «نظريتي هي أن التغيرات الجسدية تعقب مباشرة ادراك الحادث المنبه، وان الهيجان هو الشعور بهذه التغيرات الحاصلة . يقول الناس : نحن نضيع ثروتنا، فنغتم ، ثم نبكي ، ونصادف دباً، فنخاف منه ، ثم نلجأ إلى الهرب ، ويشتمنا أحد أقراننا، فنغضب منه ، ثم بعد ذلك نضربه. اما أنا فأقول إن هذا التتابع غير صحيح، لأنه لا يمكن أن يتلو حادث نفسي حادثاً نفسياً مباشراً من غير أن تفصل الظواهر الجسدية بينهما والقول

الفصل في ذلك هو أننا حزانى لأننا نبكي . وغضاب لأننا نضرب . ومذعورون لأننا ترتجف. لا كما قيل ، إننا نبكي لأننا حزانى، ونضرب لأننا غضاب، وترتجف لأننا مذعورون».

ولو حذفنا الظواهر الفيسيولوجية لما بقي من الهيجان شيء . ولكان الإدراك حالة عقلية هادئة ، لا أثر للاضطراب وحرارة الهيجان فيها . ولو زال التغير الجسدي، لرأينا الدب، وحكمنا بضرورة الهرب منه من غير أن نخاف، ولسمعنا الشتائم والمعايب، وفكرنا في الانتقام ، من غير أن نغضب .



(شكل – ٢٧)

وليم جيمس William James
(١٨٤٢ – ١٩١٠)

فيلسوف امريكي من جامعة (هارفارد) ، كان لمذهبه أثر عظيم في الفلسفة الحديثة . أشهر مؤلفاته: (١) مبادىء علم النفس (٢) أنواع التجربة الدينية (٣) البراغماتية قال (هوفدينغ) : « جيمس أحد المفكرين العظام في أيامنا هذه، جمع قوة الملاحظة إلى المعرفة الواسعة ، والنقد النافذ إلى إلهام الخيال » (الفلاسفة المعاصرون ، ص ١٨) .

فالهيجان إذن هو الشعور بهذه الظواهر الجسدية أو هو كما قيل نسيج الإحساس ،قال (وليم جيمس) :

« هل يبقى من الخوف شيء إذا زال الشعور بخفقان القلب، وارتعاد الفرائص ، وذهب الإحساس بقشعريرة الجسد واضطراب الأحشاء ؟ انه ليمتنع علي تصور ذلك، هل يمكن تصور الغيظ الشديد دون غليان المراجل الداخلية ، واحمرار الوجه ، وانتفاخ المنخرين ، وصرير الأسنان، والإندفاع إلى الأمام؟ وهل يمكن بقاء هذه الحالة إذا حل محل ذلك كله ارتخاء

في العضلات ، وهدوء في التنفس وسكون في الوجه ؟ إن كاتب هـذه السطور عاجز عن تصور ذلك »[1] .

وقال أيضاً : « وكذلك الحزن ، فماذا يبقى منه إذا جرد من الدموع ، والزفرات ، وضيق الصدر ، وانقباض القلب . لا يبقى منه إلا حكم ذهني مجرد من كل إحساس . ان هيجاناً لا صلة له بالجسد غير موجود ـ أنا لا أقول إن ذلك مناقض لطبائع الاشياء، أو إن النفوس المحضة محكوم عليها بالتقلب في حياة عقلية باردة . بل أقول إن الهيجان ـ كما أعتقد ـ لا يتصور إذا عري من كل إحساس جسدي. كلما دخلت إلى أعماق نفسي، ودققت في أحوالها اقتنعت بأن كل ما أشعر به من الاضطراب، أو الانفعال، أو الهوى مركب من التغيرات الجسدية التي نسميها بالظواهر أو النتائج. واني إذا أضعت قوة حساسيتي الجسدية أضعت معها حياة الانفعال ، عذبة كانت أو قاسية ، ووجدتني في حياة عقلية محضة » .

وقد أيد (وليم جيمس) نظريته هذه بالادلة التاليه :

١ ـ ان بعض التصورات يحدث التبدلات الجسدية مباشرة لأن الجسد يعبر عن كل حالة نفسية بحركة. ولذلك كان بعض الادراكات باعثاً على حدوث التبدلات الفيسيولوجية مباشرة قبل أن يتولد الهيجان ، وقد ذكر (وليم جيمس) أمثلة كثيرة نقتطف منها ما يلي[2].

« إذا رأينا صديقنا يدنو من هاوية عميقة شعرنا باحساس الوقوع فيها ، وتراجعنا إلى الوراء بسرعة، رغم علمنا أن صديقنا سالم لا مجال لوقوعه. وقد حفظت أنا نفسي ذكرى الحيرة التي وقعت فيها بعد إغماء أصابني في السابعة أو الثامنة من سني . وذلك أني رأيت حصاناً جريحاً، فكان دمه ينصب أمام عيني في سطل فيه عصا، فكنت أحرك العصا وألهو بتقطير الدم، من غير أن أشعر بهيجان ما، اللهم إلا ما يشعر به الأطفال من حب الاطلاع، وما أن مضيت على ذلك برهة حتى صار كل شيء حولي ظلاماً، فسمعت بأذني طنيناً، وغبت عن الوجود ، رغم أني لم أسمع لذلك العهد أن رؤية الدم تبعث على الغشية أو التمقس » .

٢ ـ لقد دلت التجارب على أن الشرائط الضرورية والكافية لحدوث الهيجان محصورة

---

(١) راجع « وليم جيمس » مبادىء علم النفس ـ Principles of Psychology ، الفصل ٢٤

(٢) وليم جيمس ، مختصر علم النفس، ص ٥٠٠

في التبدلات الجسدية الخـــارجية . إذ كثيراً ما تتولد الحالة النفسية من الوضع الجسدي الموافق لها .

ليس قولنا : الغناء باعث على النشاط ، صورة من صور البلاغة ، وإنما هو حقيقـــة راهنة . « اجلس طيلة يومك جلسة الفتور والضنى ، وأجب عن كل سؤال بصوت حزين منكسر ، تجد الغم لا يفارق سويداء قلبك » ، فتقليدنا للأوضاع الجسدية التي تقتضيها الحالات النفسية يبعث على احداث هذه الحالات فينا ، حتى لقد ذكر (فيشنر) أن تقليد هذه الأوضاع يسهل علينا تفهم الأحوال النفسية المقابلة لها . وكثيراً مـــا يبعث العراك الرياضي في الألعـــاب على الهياج والغضب الشديد . وكما أن النائم نومـاً مغنطيسياً يستطيع إذا جلس في وضع جسدي ما أن يشعر بالهيجان المقابـل له ، فكذلك يغضب المرضى ، ويخافون ، ويفرحون ، ويحزنون من غير سبب ظاهر . ولو بحثت عن أسباب هياجهم لوجدتها جسدية محضة .

٣ ـ وعكس ذلك صحيح أيضاً ، لأنك إذا حذفت ظواهر الهيجـان الجسدية زال الهيجان نفسه أو خف .

في الحياة اليومية أدلة كثيرة على ذلك . فمن استطاع منع نفسه من إظهـار هياجه أمكنه التغلب عليه بسرعة . وقد قيل : إذا غضبت عد من واحد إلى عشرة[1] ، فتسخر حينئذ بالسبب الذي أضرم نار الغيظ في قلبك . وإذا قيل إن التعبير عن الهيجان تفريغ عصبي يخفف وطأة الاضطراب ويسكنه ، كمن يبكي فيخف حزنه ، ومن يصرخ ويضرب ، فينتقم لنفسه ويزول غضبه ، قلنا إن هذا وهم باطل ، لأن ظواهر الهيجان ليست واسطة لتفريغ المراجل التي تغلي في أعماق النفس ، وإنما هي وسيلة لازدياد الهيجان واشتداده ، نعم ان الهيجان قد يشتد كما قال (وليم جيمس) ، رغم إيقاف الظواهر الخارجية ، إلا أن هذه الشدة ناشئة عن ضغط التبدلات الجسدية الداخلية ، فلم تزل التبدلات عن الخارج إلا لتتجمع في الداخل ، ولو زالت كلها لبطل الهيجان .

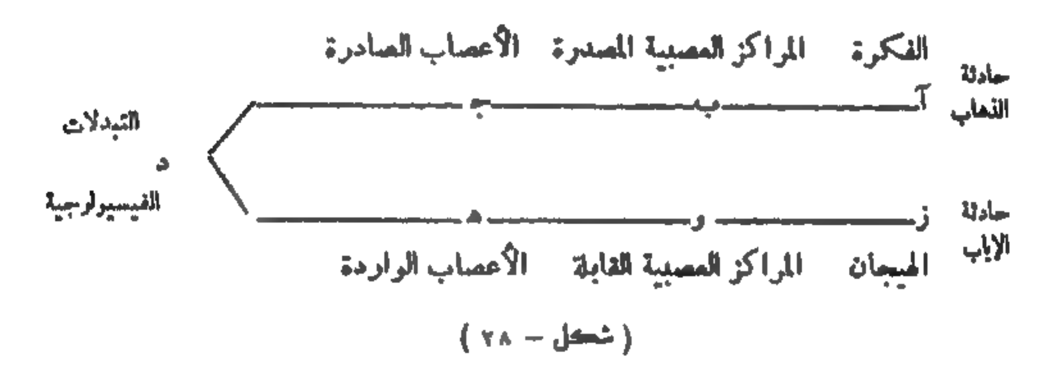
ولا فرق بين (وليم جيمس) و (لانج) في ذلك ، لولا أن هـــذا الأخير زعم أن التبدلات الجسدية كلها ناشئة عن توسع الأوعية الدموية وانقباضها ، وعن تبدلات الأعصاب

---

(١) وليم جيمس ، نظرية الهيجان ، ص ـ ٨٦

الحركة . إلا أن العلماء لم يوافقوه على هذا الرأي ، بل قالوا إن الهيجان متعلق بجميع المراكز العصبية الموجودة في المخ المستطيل . وهذه المراكز كما تعلم مسيطرة على الحياة النباتية من دورة دموية ، وتنفس ، وهضم ، وغير ذلك .

ولكن لنهمل الآن هذا الخلاف البسيط ، ولنوضح فكرة الفيسيولوجيين الأساسية ، فهم قد اتفقوا على أن التبدلات الفيسيولوجية كافية لإحداث الهيجان ، لا تأثير للفكر والتصور فيه أبداً . حتى أن الفكرة قد تزول ويبقى الهيجان إذا أحدثنا في الأعصاب الواردة أو في المراكز القابلة تأثيراً ينعكس على الشعور . فالهيجان الحادث على هذه الصورة هيجان محض ، لا أثر للفكرة والإدراك فيه . ولنوضح ذلك بالشكل التالي :



(شكل — ٢٨)

قال (لانج) : « ومن الحقائق التجريبية القديمة التي عرفتها البشرية أن الخمر تنعش القلب ، وأن الأشربة الروحية تذهب بالحزن والخوف ... وتحل مكانها السرور والشجاعة » .

وقال أيضاً : « لم يخطر ببال أحد ان يفصل الهيجان الحقيقي عن الاضطراب الذي تحدثه ضجة شديدة ... إن هذا الاضطراب يشتمل على جميع صفات الخوف ، مع أنه ليس بينه وبين تصور الخطر أقل صلة. لأنه لا يتولد من التداعي ، ولا من الذكريات، ولا من أية عملية عقلية أخرى . بل تعقب ظواهر الخوف هذه الضجة مباشرة من غير أن يكون للخطر المتصور أثر فيها . وما أكثر الذين لا يتعودون الجلوس بالقرب من المدفع عند اطلاق قنابله خوفاً من ضجته، مع علمهم يقيناً أن الجلوس بالقرب منه لا يعرضهم

لأقل خطر . وشبيه بذلك أيضاً حال الطفل الذي تبدو عليه علامات الخوف عند سماع ضجة شديدة . ولا يمكن أن يقال إن الضجة قد أيقظت في ذهنه فكرة خطر ما »[1]

وعلى ذلك فالهيجان هو الشعور بالتغيرات الجسدية ، ولا فرق بين الهيجان الحقيقي وبين الشعور بهذه التغيرات . ومعنى ذلك انه يمكن توليد الهيجان بالتغيرات الجسدية وحدها . ان بعض السموم تبعث على الاحتدام والتضرم والتلهب ، فلا تظنها الا غيظاً حقيقياً منبعثاً عن فكرة ، فلا فرق إذن في النظرية الفيسيولوجية بين الاحساسات الانفعالية والهيجانات .

ويمكن إجمال ما تقدم بالفقرات التالية :

١ ـ الهيجان مجموع إحساسات انفعالية ، ولا هيجان دون وساطة الجسد .

٢ ـ الهيجان هو الشعور بالتغيرات الجسدية ، فالفكرة تحدث التغيرات الفيسيولوجية ، والتغيرات الفيسيولوجية تولد الهيجان .

٣ ـ تنقسم هذه التغيرات أو التبدلات الجسدية إلى نوعين : داخلية كالدورة الدموية ، وخارجية كظواهر الوجه وحركات الأعضاء . أما الخارجية فهي ما نعبر عنه بظواهر الهيجان . وهي أقل من غيرها خطورة ، لأنها قد تزول ولا يزول الهيجان معها . وأما الداخلية فهي مجموع الأفاعيل الجسدية الكامنة في الاحشاء ، وهي لا تزول بزوال التبدلات الخارجية .

٤ ـ أن (وبليم جيمس) و (لانــج)[2] متفقان في تحليل الهيجانات الصادمة ، ولكنهما يختلفان في اطلاق هذا التحليل الفيسيولوجي على الانفعالات الحسية الدقيقة . لقد قصر (لانج) تحليله على الهيجانات الصادمة فقط ، فقال في كتاب الهيجانات[3] : « لا شك في أن الحزن والسرور والخوف والغضب وغيرها من الأحوال الشبيهة بها تؤلف جملة من الأحوال المباينة للحب والبغضاء والاحتقار والإعجاب ؛ ولذلك وجب فصلها عنها من الوجهة النفسية . فأنا لا أطلق كلمة هيجان إلا على الأولى ، وأسمي الثانية أهواء ، وعواطف

---

(١) لانج ، الهيجانات ، ترجمة جيورج دوماس إلى اللغة الفرنسية ، ص ـ ١٠٢ ـ ١٠٣ ـ ١١٧

(٢) كارل لانج (Lange) احد علماء النفس الدانياركيين واستاذ جامعة (كوبنهاغن) وهو معروف بنظريته في الهيجان

(٣) لانج ، نظرية الهيجانات « La théorie des émotions » ص ـ ٩٩

أو أي اسم آخر يراد تسميتها به . فليس في وسعنا ان نساوي بين أشياء مختلفة كهذه، وان نشبه الرعب والغضب والسرور بالحب وهوى الحرية » .

أما (وليم جيمس) فقد كان على رأي (لانج) حينما نشر هذه النظرية لأول مرة سنة ١٨٨٤ ، إلا أنه عدل عن هذا الرأي عندما نشر كتاب مبادىء علم النفس سنة ١٨٨٠ فعمم النظرية الفيسيولوجية وأطلقها على جميع الهيجانات من غير أن يفرق بين الحسية الدقيقة (Subtler emotions) والمصادمـــة الشديدة (Coarse emotions) . فالتبدلات الفيسيولوجية مقارنة لجميع أنواع الهيجان إلا أن (وليم جيمس) لم يذكر لنا منها إلا أشياء مختصرة .

قال في نظرية الهيجانات (ص – ٩٩) : « يشعر الإنسان أمام روعة الجمال برعدة في الجسد ، وطعنة في الصدر ، وارتجاف في الأعضاء . ورعشة في القلب ، وقشعريرة في الظهر ، وتغرق عيناه في الدموع ، فيصبح تنفسه عميقاً ، وقلبه مضطرباً » .

وفي الحق أن فصل الهيجان المصادم عن الهيجان الحسي أمر صعب جداً لأن حدودهما مشتبكة ، فأين يبتدىء هذا وأين ينتهي ذاك ؛ إن كل نظرية صالحة لتعليل الأول ، يجب أن تكون صالحة لتعليل الثاني .

آ ـ بعض تطبيقات هذه النظرية . ـ من محاسن النظرية الفيسيولوجية انهـــا تعلل الأمور التالية :

١ ـ الهيجانات الخفية الأسباب . ـ وذلك أن المرء قد يخاف من غير أن يكون الخطر محدقاً به ، وقد يخاف من غير سبب ، ويغضب من لاشيء ، كمن يخاف عند سماع الضجة الشديدة ، أو يغضب عند طنين الذبابة . وقد يحزن وهو لا يعرف أسباب حزنه ، ولو تعمقنا في البحث عن علة ذلك كله لرأينا أن هذه الأحوال النفسية متعلقة بأحوال عصبية خفية .

٢ ـ أحداث الهيجان بالإرادة . ـ إذا صحت النظرية الفيسيولوجية وجب أن يكون أحداث الهيجان بالإرادة ممكناً ، لأننا نستطيع عند ذلك توليد الهيجان بأسباب فيسيولوجية تابعة لاختيارنا ، كتوليد الخشوع بالركوع ، والخوف بالهرب ، والحـــزن بالبكاء ،

والسرور بشرب الخمر ، والغبطة بالحشيش ، والغضب بامتصاص بعض السموم . وقد يشعر الذي يقلد حركات الشخص الظاهرة بما تنطوي عليه نفس ذلك الشخص من الكيفيات . وقد يشعر الممثل بما يقتضيه دوره من العواطف . وكلما كان شعوره بتلك العواطف أقوى كان تمثيله لدوره أتم وأوفى .

٣ ـ عدوى الهيجان . ـ وهي أصل الجاذبية ، والعطف ، والحب ، وأساس الانفعالات المشتركة التي تحدث في نفوس الجماهير كالرعب والذعر والثورة بها ينتقل الهيجان من شخص إلى آخر بسهولة ، ولولا عدوى الظواهر الخارجية ، لما تولدت تلك الهيجانات المشتركة .

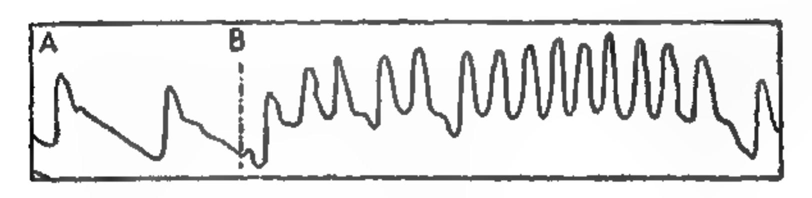
٤ ـ امكان معالجة الهيجان . ـ والمعالجة إما أن تكون طبية وإما أن تكون نفسية . فإن كانت طبية كانت بالمسكنات والمقويات ، وإن كانت نفسية كانت بتسليط الإرادة على ظواهر الهيجان لمنع حدوثها . فكم سكن المهموم حزنه وسويداءه بالملاج والشراب ، وكم أوقف الجبان خوفه بالتجلد ، والصبر ، وخفض الصوت ، واعتدال الحركات .

ب . ـ وقد غفل (وليم جيمس) عن البحث في تأثير الغدد الداخلية ، مع انها تلعب دوراً كبيراً في حدوث الهيجان ، لأن افرازها يزداد أو ينتاقص ، وكل هيجان شديد مصحوب بازدياد افراز (الادرينالين) وهو مادة تفرزها الغدد التي فوق الكليتين . وقد دلت التجارب على ان ضمور الغدد النخامية يؤدي إلى الوهن والسوداء . وأثبت العلم أيضاً أن نمو الخصيتين وقت البلوغ يغير الطباع والعواطف والميول .

ج . ـ مناقشة النظرية الفيسيولوجية . ـ هذه النظرية تبين لنا تأثير الأفاعيل الفيسيولوجية في تولد الهيجان . فلولا الجسد لبقيت الفكرة جامدة لا يخالطها انفعال ، ولصعب علينا أن ندرك كيف يحدث الهيجان بعد الفكرة مباشرة . لأن الهيجان كما علمت هو الشعور بالتبدلات الجسدية . فإذا جردت النفس من الجسد تعذر عليك توليد الهيجان من التصور والفكرة .

يعتمد الفيسيولوجيون في نظريتهم هذه على الموازاة بين التبدلات الجسدية والهيجانات ، ويقولون ان لكل هيجان تبدلا جسديا خاصاً به ـ فالغضب مثلا يبعث على ازدياد دوران

الدم في الطبقة الجلدية ، وعلى اختلال حركات القلب ، والجهاز الهضمي ، وعلى تقلص العضلات ، وتقبض اليد ، وتغير الصوت حتى يصبح مشوشاً سريعاً ، وقد تنهمر الدموع ، وتتقلص الحنجرة ويزداد افراز اللعاب حتى يصبح ساماً – أما الخائف فيتجمع دمه في المراكز ويزول عن الأطراف ، فيصفر وجهه ، ويتباطأ تنفسه ، ويتشوش عقله ، ويصيبه ارتجاف وغشية ، فيصرخ بصوت مضطرب ، ويبكي ، وتتسع حدقتاه ، ويخفق قلبه ، وتصطك ركبتاه ، ثم يلجأ إلى الهرب .



(شكل – ٢٩)
ازدياد دقات القلب في الخوف

يمثل هذا الخط نبض الكلب ، فالقسم الذي بين A و B يدل على السكون والهدوء والقسم الذي بعد B يمثل نبض الكلب لدى سماعة صوت اطلاق البندقية .

فنحن لا نشك في أن لهذه التبدلات الجسدية أثراً عظيماً في تولد الهيجان ، ولكن هل يمكن أن يقال انها علة الهيجان الوحيدة ، وهل يمكن ان يتولد الهيجان الحقيقي من تبدلات جسدية لا تسبقها فكرة ؟

يقول الفيسيولوجيون لا فرق بين الهيجان المتولد من امتصاص المواد الكيميائية والغضب الذي يعترينا بعد الاهانة ، ولكن هل بين هاتين الحادثتين تشابه تام ؟ ان المغيظ الذي أهنته فاضرمت نفسه حقداً وحنقاً ، ليس كالهائج الذي فار فائره وتلهب جسده بعد امتصاص السم . لكل من هذين الحادثين أثره في النفس ، إلا أن كلا منهما يختلف عن الآخر . نعم ان فكرة الخطر لا تولد هيجان الخوف مباشرة بل تولد التغيرات الجسدية المقارنة له . وليس كل تغير جسدي مولداً للهيجان ، ولا كل فكرة بباعثة على هذه التغيرات . فمن التصورات ما يولد اضطراباً جسدياً ، ومنها ما لا يعكر مجرى الحياة وصفو النفس . فالنظرية الفيسيولوجية مصيبة في قولها ان الفكرة لا تولد الهيجان إلا إذا توسط بينهما الجسد وهي مصيبة في قولها إن التغيرات الجسدية

تسبق الهيجان . ولكنها تغالي في القول عندما تزعم أنه يمكن الاستغناء عن الفكرة، وأنه يمكن توليد الهيجان من التغيرات الجسدية وحدها . ولعل بعض الهيجانات لا تعلل إلا بالعنصر الذهني . كمثل المصور الذي يرى أن الصورة التي رسمها لا تطابق ما كان يتخيل، فيقنط وييأس لتقصيره عن بلوغ غايته ، ثم يسخر بنفسه ويغتم ويحزن ، فيلقي بريشته إلى الأرض، ويعرض عن الصورة . فالنظرية الفيسيولوجية تقول : إن المصور يائس لأنه قلب مسنده، ورمى بريشته إلى الأرض وإن يأسه مركب من الاحساس بهذه الحركات . ونحن نقول إن هذا التعليل ناقص ، لأنه لا يذكر العلة التي ولدت هذه الحركات . فعلتها التصور والتفكير . وقـــد علمت كيف يعلل (هربارت) السرور بتوافق التصورات ، والحزن بتخالفها . ولعل حزن المصور لم يتولد إلا من مخالفة الواقع الذي يحس به للمثل الأعلى الذي يتصوره [1] .

وقصارى القول إن النظرية الفيسيولوجية تقصر عن تعليل الهيجان تعليلا تاماً ، لأنها تهمل العنصر الذهني ، وتظن أن التغير الجسدي كاف لايضاح جميع الهيجانات . والحق عن ذلك بعيد ، لأن العنصر الذهني لا يفارق الهيجان الحقيقي ، إن علة يأس المصور ذهنية . ذلك لأن تخالف تصوراته يحدث فيه اضطراباً جسدياً . ثم تنعكس آثار هذا الاضطراب على النفس . فيشعر المصور بها من غير أن يضيع شعوره الأول بتخالف تصوراته وتباينها . فالفكرة لا تنقلب إلى هيجان إلا إذا توسط الجسد بينها وبينه ، ولكن الجسد وحده لا يحدث هيجاناً حقيقياً .

٣ ــ العنصر الاجتماعي

لقد مضى قولنا في العنصر الذهني والعنصر الفيسيولوجي، ونحن ذاكرون الآن عنصراً جديداً لا تتضمنه العناصر السابقة ، لأنها فردية ، وهذا العنصر الجديد اجتماعي .

رأينا في مبحث اللذات والآلام أن في الإنسان ميولاً أكسبه اياها الاجتماع . وأن تعليلها على الطريقة الاجتماعية أقرب متناولا (ص ــ ٢٢١). وما قلناه في أوليات الأحوال الانفعالية . يمكن أن يقال أيضاً في الهيجان والعاطفة . لأن الهيئة الاجتماعية هي الوسط الطبيعي الذي تنبجس فيه العواطف. دع أن الهيجان ينتقل من شخص إلى آخر بالعدوى، ولا يشتد إلا إذا انتشر واشترك فيه لفيف من الناس.

(١) روستان ، علم النفس . طبعة ــ ٦ ، ص ١٦٦ .

وعلى ذلك فالهيئة الإجتماعية تؤثر في الهيجانات والعواطف . وهي إما أن ترغمنا على كبح جماح النفس وإخفاء انفعالها أو تبريره – لأن الإنسان قلما اعترف بما يشعر به من الخوف والغضب والبغض، والحسد – وإما أن تدفعنا إلى اظهار ما نشعر به وفقاً للمواقف الاجتماعية التي نمر بها . وقد تؤثر الهيئة الاجتماعية أيضاً في ظواهر الهيجانات والعواطف، وفي كيفية التعبير عنها . وعلى الرغم من أن الهيجان متعلق بالجسد ، فإن الهيئة الاجتماعية تنظم ظواهره تنظيماً مشتركاً يفضي إلى جمعها في أنماط عامة وأجناس كلية .

قال (دولاكروا) : « ان لبعض الحضارات لغة حقيقية للتعبير عن العواطف، وهي مجموع الحركات والأفعال التي يجب على الشخص أن يقوم بها، كما أن لبعض الأحوال رسوماً ورموزاً يضعها المنظمون ويصححونها. فعلى الانسان أن يظهر عواطفه للآخرين وفق صور معينة مقيدة. وعليه أن يظهرها لنفسه بالتعبير عنها للآخرين وفي سبيل الآخرين. فمظاهر الحزن واشارات الألم ليست أعمالاً فيسيولوجية أو نفسية فقط ، وانما هي في الوقت نفسه رسوم اجتماعية منظمة ، وألفاظ أو قواعد لغة مؤلفة »[1] .

فالهيئة الاجتماعية تؤثر اذن في كيفية التعبير عن الهيجان. ولما كان هذا التعبير مكملاً للهيجان (بحسب النظرية الفيسيولوجية) كان للهيئة الاجتماعية تأثير في العواطف. ومهما يكن من أمر ، فإن عواطفنا وإن كانت ذاتية، إلا أنها لا بد من أن تكون ذات حلية اجتماعية .

مثال ذلك الخجل ، فهو أحسن مثال يدل على تأثير الهيئة الاجتماعية في الهيجان. وهو بالجملة شعور مناف يصحبه خوف ، وضعف إرادة ، وهبوط ، وانحطاط. وهو اجتماعي بالذات لأن الانسان لا يخجل إلا من الانسان . وله صور عديدة تختلف باختلاف الطبع ، ودرجة الثقافة ، والوسط الاجتماعي ، لأن الانسان لا يخجل في كل محل ، بل يخجل في بعض المواقف دون غيرها ؛ كمثل من يخجل من السيدات في حفلة ساهرة ولا يخجل منهن في ندوة علمية. وكمثل من يعجز عن الكلام بين رجلين ، ولكنه يخطب بجرأة في جمهور من الناس حتى يخضر عود المنبر من تحته . فعلة الخجل اذن اجتماعية ؛ وهي الشعور بالنقصان .

---

(١) دولاكروا Delacroix ، اللغة والفكر ، « Le langage et la pensée » ص ٣٧٢ ، ٣٧٤ .

٤ ـ النتيجة

ينتج مما تقدم أن الهيجانات والعواطف ظواهر نفسية مركبة من عناصر كثيرة ، لا يمكن اهمال بعضها دون الوقوع في الخطأ .

١ ـ لا يمكن اهمال العنصر الذهني : لأن الهيجانات والعواطف كثيراً ما تحدث عن التصورات وتداعي الافكار (دوماس . الحزن والسرور ، ص ـ ٤١١) ، لذلك أخطأ أصحاب النظرية الفيسيولوجية في قولهم ان الهيجانات المرضية المتولدة من أسباب جسدية مطابقة للهيجانات المتولدة من سبب ذهني . فليس الغضب « الجاني » شبيهاً بغضب (دون ديه ج) عندما لطم على وجهه ـ ومع ذلك فمن الصعب أن تنحل الهيجانات والعواطف إلى علاقات بين التصورات لا غير . لأن قوى النفس الفاعلة هي النزعات لا التصورات . والتصورات لا تؤثر في حدوث الهيجان ، إلا إذا ايقظت ما وراءها من النزعات الخفية . ان التصورات هي الأزهار ، أما النزعات فهي النسغ الخفي الذي يغذي أوراق الشجر وينعش الأزهار .

٢ ـ ولا يمكننا كذلك أن ننكر النظرية الفيسيولوجية انكاراً تاماً . لأن الهيجانات والعواطف لا تقوم إلا على أساس جسدي . لقد زال الخلاف الذي قام بين المذهب الذهني والمذهب الفيسيولوجي ، وانقلب إلى خلاف بين النظرية التي ترجع الهيجان إلى تبدلات في النواحي السطحية المحيطة ، والنظرية الدماغية[١] التي ترجع الهيجان إلى التبدلات المركزية . وقد بينا أن النظرية الاولى تبرز اثر العوامل السطحية في توليد الهيجان ، ولكنها تعجز عن ايضاح الهيجانات بهذه العوامل وحدها . ولذلك زعم بعض العلماء أن للهيجانات صلة بالدماغ ، وان لهذه الصلة علاقة بالتفريق بين الملائم والمنافي من الأحوال الانفعالية المركبة . ولعل للهيجان الحسي أيضاً صلة بالدماغ ، لأن العوامل السطحية والظواهر الخارجية تعجز عن إيضاحه .

٣ ـ ولا يمكن أخيراً إيضاح بعض الصور المتشخصة التي تتصف بها الهيجانات والعواطف إلا بالعوامل الاجتماعية . لأن التصورات التي تحدث بعض الهيجانات تصورات مشتركة كفكرة الواجب والشرف والمحبة وغير ذلك .

وقصارى القول أن هذه العناصر الثلاثة تشترك كلها في احداث الهيجان ، ولكن نسبة

(١) جورج دوماس ، المطول في علم النفس ، مجلد ـ ١ ص ـ ٦٨٦ .

كل منها إلى الآخر تختلف باختلاف الأحوال، فقد يكون العنصر الذهني في بعض الهيجانات أعظم تأثيراً من العنصر الجسدي . والعكس بالعكس . وهذا يصدق على انقسام الهيجان إلى مصادم وحسي . فالعنصر الفيسيولوجي يغلب في الهيجان المصادم ، والعنصر الذهني والاجتماعي يغلبان في الهيجان الحسي. ولذلك كانت النظرية الفيسيولوجية صالحة اجمالاً لتعليل الهيجان المصادم ، لا لتعليل الهيجان الحسي الذي لا يمكن تعليله تعليلاً كافياً إلا بالعنصر الذهني والاجتماعي .

٥ ـ دراسة بعض الهيجانات

الخوف : ـ لغريزة الدفاع عن النفس مظهران مختلفان ؛ أحدهما سلبي يعبر الحيوان عنه بالخوف ، والثاني إيجابي يعبر عنه بالغضب . فالخوف اذن انفعال نفساني فطري يتجلى في الهرب من الأخطار ، والابتعاد عنها .

وقد بين العلماء أن هناك خوفاً غريزياً متقدماً على كل تجربة فردية ، وخوفاً كسبيا متولداً من التجربة . أما الخوف الأول فيتجلى في هرب الحيوان من عدوه . وأما الخوف الثاني فينشأ عن تأثير التربية والتجربة .

وأسباب الخوف عند الطفل كثيرة :

١ ـ إن ٩٢ في المئة من الأطفال يخافون من الظلام ، وهذا الخوف متصل بمخاوف أخرى ، كالخوف من اللصوص ، والأشباح ، والطيوف ، والجن .

٢ ـ ومن أسباب الخوف ؛ الضوضاء والأصوات العالية المفاجئة ، والرعد القاصف، والبرق الخاطف ، العواصف الثائرة .

٣ ـ ومنها المخاوف الناشئة عن غريزة النفور والتقزز ، كالخوف من الحيوانات الصغيرة ، والفيران ، والديدان ، والدم ، والجثث .

٤ ـ ومن مخاوف الأطفال ما ينشأ أيضاً عن خطر وهمي يتخيلونه، فترتعد فرائصهم عند خروجهم من البيت خوفاً من سكران قد يصادفهم في الطريق ،أو لص مختبيء وراء الجدار .

٥ ـ أضف إلى ذلك أن بعض المخاوف تنشأ عن ذكريات بعض الحوادث أو المصائب القديمة .

وقد بين(الفرد بينه)أن عدوى الخوف تتم بصورتين؛ فاما أن تكون سريعة كانتقال الخوف من شخص إلى آخر عنـــد مواجهة الخطر ، وإما أن تكون بطيئة كانتقـال الخوف بطريق الأحاديث والروايات وغيرها .

ويصحب الخوف كثير من الظواهر الفيسيولوجية كالهرب ، وحركات الدفـــاع عن النفس ، والصراخ ، والارتجاف، وتوسع الحدقتين، واضطراب التنفس، واصفرار الوجه، وخفقان القلب ، والبكاء ، وشلل الأرجل ، والجمود ، والإغماء ، واضطراب الجهـــاز الهضمي ، وتوقف إفراز اللعاب ، وإنقطاع إفراز العصارة المعدية. وقد تنشط فيه بعض الإفرازات ؛ كالصفراء ، والبول ، والعرق البارد، والأدرينالين. وقديصل التأثير إلى الكبد فيرسل إلى الدم كمية عظيمة من السكر الحيواني .

وللخوف تأثير شديد في وظائف النفس والجسد . وقـــد يسبب التأتأة ، والفأفأة ، والخرس، والفالج،ويمنع الإنسان من توكيد ذاته ، لذلك كانت التربية المبنية على الخوف فاسدةوضارة ، ولذلك أيضاً كانت النظم الأجتماعية المستندة إلى الإرهاب مضادة لكرامة الانسان ونمو شخصيته .

الغضب : — إن الغضب هو الانفعال النفساني المقارن لغريزة الكفاح والمقاتلة، وهو المظهر الايجابي لغريزة الدفاع عن النفس ، أو لغريزة حفظ البقاء الفردي .

إن ظواهر الغضب كثيرة ، وهي : الصراخ، والضرب باليدين أو القدمين ، والعض والصراخ . ويمكننا مشاهدة هذه الظواهر عند الطفل في مهده . إنك إذا ربطت يديه أو رجليه أو رأسه صرخ وأضطرب ، وقد يهم بضربك ، أو عضك ، أو يجهش بالبكاء. ومن مظاهر الغضب تقطع الصوت ، وخشونته ، وقسوته ، وشدة التنفس، وإزدياد الحركات، وتسمم الافرازات ، وإزدياد الدورة الدموية تحت الجلد ، وانتفـاخ أوردة الوجه . تقول فلان منتفخ الوريد، سيء الخلق، غضوب.

إن كل ما يعاكس الانسان يثيره ويدفعه إلى القتال . ليس للانسان أعداء طبيعيون ، ولكن كل شيء في الطبيعة قد ينقلب إلى عدو له، إذا خالف ميوله، وحال دون حصوله على حاجاته .

وللغضب درجات مختلفة أدناها العتب والموجدة ، وفوق ذلـك السخط ، والغيظ ،

والتلظي ، والتضرم ، والتلهب ، والفوران ، والهياج الشديد . وإذا استولى الغضب على الانسان وفار فائره لم تؤثر التربية والاعتبارات الاجتماعية في إيقافه عند حده ، وضبط نفسه ، والحكم عليها . بل قد تزول الرحمة من قلبه ، وتغلي فيه مراجل العداوة ، وتلتهب نار البغضاء ، ويظلم عقله ، ويفقد الشعور بالعدل .

فإذا هاج هائج المرء ، ووجدته مغيظاً محنقاً ذائراً محفظاً ، فاتركه وشأنه ، وتجنب ساعة الغليان . وخير وسيلة لاسكان الغيظ وإطفاء نار الغضب عند الطفل هي مقابلته بالهدوء والاتزان ، وعدم الهزء به ، وتأجيل عقوبته . إن الغضب لا يعالج بالغضب ، بل يعالج بالحلم ، والهدوء ، والصبر ، وقوة الارادة ، « أدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » [1] .

الخجل : — الخجل هيجان مهدم ، يختلف عن الخوف . وهو يدل على صراع عميق بين الارادة والعوائق التي تعارضها .

والسبب في حدوثه شعور المرء بعجزه عن بلوغ الغاية التي يتصورها ويهدف اليها . ولولا إدراكه لهذه الغاية وشعوره بنقص وسائله لما خجل ، ولولا رغبته في توكيد ذاته ما اضطرب من الحياء .

والخجل يندر في زمن الطفولة ، ويكثر في زمن المراهقة ، ثم يبلغ منتهاه عند نمو شخصية المراهق وشعوره بالحاجة إلى إرضاء الناس أو التفوق عليهم .

ومن صفات الخجل أنه اجتماعي بالذات لا يظهر إلا بين الانسان والانسان ، وهو يتبدل بتبدل الظروف ومواقف الحياة . فقد يضطرب الانسان في موقف ، ولا يضطرب في آخر ، وقد يجرؤ على فعل أمور في مكان يخجل من فعلها في غيره .

وللخجل صور كثيرة تتبدل بتبدل المزاج ، والبيئة الاجتماعية ، ودرجة الثقافة ، أما سببه الحقيقي فهو الشعور بالنقص ، وهو مصحوب بالخوف ، وتبعثر النفس ، وتشتت القوى الفكرية ، وتبدد الارادة .

ومن مظاهر الخجل الفيسيولوجية إضطراب الحواس (كالسمع والبصر) ، وإضطراب الحركات ، وإضطراب الأوعية الدموية ، وإضطراب الافراز . وقد يؤدي الخجل إلى إصفرار الوجه عند بعضهم ، وإلى احمراره عند بعضهم الآخر . ويصحب ذلك كله إضطراب

---

(١) القرآن الكريم : ٤١/٣٣

في التنفس ، وخفقان في القلب ، وفساد في جهـــاز الهضم ، وتلعثم في اللسان ، وشعور بفراغ الذهن .

وأدنى درجات الخجل الحذر ، والحياء بعده ، وفوق ذلك الارتباك ، والارتجاج .

قد يقال إن فساد طرق التربية يؤدي إلى توليد الخجل في نفوس الأطفال،وأن الشدة عليهم تدعوهم إلى الاعتصام بالحياء. إلا أن التجربية تـــدل على أن خجل الأطفال لا يرجع إلى شدة المربين،لأن بعض الوالدين والمعلمين لا يقصرون في الرفق بأطفالهم،ومع ذلك فإن بعض هؤلاء يصبحون كثيري الخجـل والارتباك ، لأن الخجل كما قلنا يتولد من الشعور بالنقص، أو من تصور غاية بعيدة يجد الفتى نفسه عاجزاً عن بلوغها .

كيف نعالج الخجل ؟ يجب معاملة الخجول بالرفق ، والحكمة ، والهدوء ، والاتزان، كما يجب إعادة الاطمئنـــان إلى قلبه ، وإشعاره بثقتنا به، وثقته بنفسه . وسواء أكان الخجل مقارنـــاً للافراط في حب الذات ، أم للافراط في التواضع ، فإنّ الوسيلة التي يجب الأخذ بها في معالجته هي الثقة . فالثقة تدعو إلى الثقة ، والاطمئنـــان يدعو إلى الاطمئنان .

إن الخجل الناشىء عن الافراط في حب الذات يدفع صاحبه إلى عدم الثقة بالناس،لأنه يشعر بأنهم يهملونه ، وينكرون فضله ، ويبخسونه حقه. والخجل الناشىء عن الافراط في التواضع يدعو صاحبه إلى الشعور بنقصه وعدم كفايته ، وكثرة حذره، وخوفه من عدم إرضاء رؤسائه ، فإذا حاربنـا الافراط في حب الذات والافراط في التواضع برفـــق وهوادة أمكننا التغلب على الخجل .

ومن الوسائل التي يجب الأخذ بها في معالجة خجل الأطفال إشراكهم في الألعاب الرياضية والندوات والحفلات العامة ، والمحاضرات ، والجمعيات، والنوادي ، والخدمات الاجتماعية وغيرها .

المصادر

1 — Dumas, Traité, I, 459-479 et II, 609-669, La tristesse et la joie.
2 — Ribot, Psychologie des sentiments, Ch. VII, Ch. VIII, Ch. IX., Psychologie allemande, 21-25.
3. — Mélinand, Psychologie, Ch. VIII-X.
4 — Dwelshauvers, Psychologie, 233 - 260.
5 — Spencer, Principes de Psychologie I, 562-551.
6 — Wundt, Psychologie physiologique, Ch. XXI.
7 — Piéron, Le cerveau et la pensée, IV partie.
8 — Lapicque , Une nouvelle théorie de l'émotion (in Journal de Psych. 1911p. 1-8).
9 — Lange, Les émotions.
10 — W. James, La théorie de l'émotion (ou Précis, Ch. XXIV).
11 — Blondel, Introduction à la psych. Collective ، 152-188.
12 — Delacroix, Le langage et la pensée.
13 — Cuvillier, Manuel, I, 238-265.
14 — Roustan, Psychologie, 156-167.
15 — Baudin, Psychologie, 501-515.

تمارين ومناقشات شفاهية

١ — صف بعض الهيجانات الصادمة كالخوف والغضب .

٢ — بين كيف ولماذا يبدىء الانسان نفسه من الخوف .

٣ — دراسة بعض العواطف المركبة كالغم ، والفرح ، والعاطفة الدينية ، والعاطفة الخلقية ، والعاطفة الجمالية .

٤ — تجريد العواطف (ريبو · بسيكولوجيا العواطف ص : ١٨٣ — ١٩١)

٥ ـ كيف تنطبق النظرية الفيسيولوجية على الخوف .
٦ ـ الخجل أسبابه ونتائجه .
٧ ـ فرق بين الاحساس والهيجان .

الإنشاء الفلسفي

١ ـ طبيعة الهيجان .
٢ ـ علاقة الهيجان بالفكر التأملي .
٣ ـ الهيجانات والفعل الارادي .
٤ ـ علاقة النزعات بالهيجانات .
٥ ـ هل يمكن أن تنحل الهيجانات إلى حالات عقلية .
٦ ـ نظرية الهيجان الفيسيولوجية .
٧ ـ أثر الهيجانات في الحياة العقلية والخلقية .
٨ ـ كيف والى أي درجة يمكننا التأثير في عواطفنا .

الفصل الثالث

أ المیول والنزعات

قلنا في تعليل اللذات والآلام أنها ناشئة عن الميول والنزعات، وأن الانسان لايطلع على هذه الميول مباشرة، بل يدركها بوساطة اللذات والآلام، لأنها خفية واللذات والآلام ظاهرة. وإذا جاوز الرجل الذي يلاحظ نفسه حدود اللذة والألم أتصل باللاشعور والظلمات، وانقلب يقينه الحسي إلى فرض عقلي . ولذلك كان علماء النفس إذا أرادوا تصنيف الميول يصنفونها بحسب اللذات والآلام .فلا يزالون يضعون وراء كل لذة ميلاً، ووراء كل ألم نزعة حتى ينشئوا القوى الانفعالية ويصوروها بلغة الميول .

وليس الميل قوة مستقلة عن غيرها من الأحوال النفسية ، وإنما هو حالة عامة تصحب جميع صور الفاعلية. وكثيراً مايفرق العلماء بين الغرائز والميول، إلا أنك تجد بعد التحليل أن الميول تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، فمنها ما هو غريزي ، ومنها ما هو كسبي مستفاد تكيفه العادة ، ومنها ما هو اختياري تقويه الارادة . مثال ذلك ان الأنانية قد تكون نزعة غريزية ، وقد تكون مكتسبة معتادة، وقد تكون إرادية. فالبحث في الأنانية يرجع إلى دراسة كل من هذه الأقسام الثلاثة . وكذلك العطف فقد يكون غريزياً، وقد يكون مستفاداً ومكتسباً،وقد ينشأ عن تأمل واختيار.فليس الميل إذن قوة مستقلة عن الغريزة والعادة والارادة .

والبحث في الميول الغريزية أدعى إلى الاهتمام من البحث في الميول المكتسبة ، لأن الميول المكتسبة تلقح بالميول الغريزية وتستند اليها . وهي غاية التربية ، لأن المربي في الغالب لا يخلق ميولاً جديدة، بل ينمي الميول الغريزية أو يعمل على تحويلها

١ ـ طبيعة الميول

آ ـ طبيعتها الحيوية

لا بد لكل كائن حي من حفظ توازنه في الداخل والخارج ، ولكن هذا التوازن لا يبقى على حال واحدة ابداً، بل يتبدل بتبدل شروط البيئة . وكلما تبدلت هذه الشروط اضطر الكائن الحي إلى التكيف بحسبها . فتارة يكون تكيفه منفعلا وأخرى يكون فاعلاً. فالمنفعل هو انقياد الكائن الحي لجميع شروط البيئة ، والفاعل هو اتخاذه هذه الشروط وسيلة لبلوغ غاياته. والحيوانات لا تستطيع أن تستفيد من شرائط البيئة ، إلا إذا حافظت على توازنها الداخلي بتغذية نسجها ، وتنظيم حركاتها ، وحفظ صورها ، واتساق وظائف أعضائها ، فالغذاء والتناسل هما سبيلا البقاء الفردي والبقاء النوعي . ولا بقاء للكائن الحي إلا إذا قامت جميع اعضائه بوظائفها . ويتولد من القيام بهذه الوظائف حاجات ضرورية لا بقاء للحياة إلا بها ، وهي ما نسميه بالضرورات الموضوعية .

كلما ارتقيت في مراتب الحياة ، من أفق أدنى إلى أفق أعلى ، تعددت الحاجات وتنوعت . أنظر إلى حاجات نبات وحيد الخبيرة تجدها مقصورة على التمثيل والتكاثر . أما النبات العالي ، فإن اختلاف أجزائه متناسب مع اختلاف وظائفه ، وتنوع حاجاته ، وكذلك إذا ارتقيت من نبات أدنى إلى نبات أعلى رأيت أن وظائف الحياة تزداد اشتباكاً ، والحاجات تزداد تنوعاً وتعدداً ، حتى إذا انتقلت من آخر أفق من عالم النبات إلى أول أفق من عالم الحيوان ، رأيت ما لا عهد لك به من اشتباك الوظائف وتعدد الحاجات .

والحيوان كما عرفه أرسطو (نبات متحرك) وهو ذو أعضاء ، ووظائف ، وحاجات جديدة لا توجد في الكائنات التي دونه كالحاجة إلى الحركة والفاعلية وغيرها . فينعكس أثر هذه الحاجات على النفس ، ويتولد من انعكاسها عليها ميول ونزعات كثيرة ، فالميل اذن صورة نفسية لحاجة طبيعية .

ومما لا ريب فيه أن معرفة تركيب الجسد معرفة صحيحة تؤدي إلى معرفة حاجاته ونزعاته وميوله. ولا تتم هذه المعرفة إلا في علم الحياة (البيولوجيا) ، لأن هذا العلم يدرس تركيب النسج ، ويكشف عن وظائف الأعضاء ، ويبين حاجات الجسد ، وطبائعه ، وأنماط تغذيته ، وشروط بقائه .

وأولى هذه الحاجات الحاجة إلى التنفس ، وهي من الحاجات التي لا نحس بها في الحالة الطبيعية ، لأن الهواء الذي تحتاج اليه الرئتان متوافر لها بكثرة ، لا بل هو مجاني، لكن إذا فسد الهواء، وأحس المرء بضيق الصدر والإختناق، اشتدت حاجته إلى التنفس .

وثانية هذه الحاجات الحاجة إلى الأكل والشرب . وهي السبب في إحساسنا بالجوع والعطش ، ويتصل بها الميل عن الأشياء الضارة ، والشعور بالنفور والتقزز .

ومنها الحاجة إلى البول والتبرز ، والحاجة إلى الإستدفاء في الشتاء والتبرد في الصيف. ومنها الحاجة إلى المشاركة، والحاجة إلى تشغيل العضلات، وتشغيل الحواس ، كاللمس والشم والذوق ، والسمع ، والبصر . إن الطفل كثير الحركات ، فهو يمص ، ويلمس ، ويمضغ ويعض ، ويصرف بأسنانه ، ويضحك ، ويبتسم ، ويبكي ، ويركض ، ويستلقي على الأرض . وهذه الحركات تنضم إلى غيرها من المنازع ، فتولد الميل إلى اللعب ، والرياضة ، والرقص .

ومن الحاجات الطبيعية الحاجة إلى الراحة بعد التعب ، والحاجة إلى النوم بعد السهر، والحاجة الجنسية .

إن ظهور الحاجة الجنسية متأخر على غيره ، وهي مختلفة عن الحب، لأن الحب يقتضي تفضيل فرد على آخر من أفراد النوع . أما الغريزة الجنسية فلا تفرق بين الأفراد .

اننا لا نشعر بالنزعات المطابقة لحاجاتنا الطبيعية ، إلا إذا كانت هذه الحاجات مما يمكن تأخير ارضائه، كالحاجة إلى الأكل والشرب، أو إلى المشاركة، أو إلى التناسل . أما الحاجة إلى التنفس ، فإن تكررها على نمط واحد يبطل شعورنا بها .

ب ـ طبيعتها النفسية

لما كنا لا نستطيع الآن أن نرجع إلى علم الحياة لإستنباط الميول والنزعات من حاجات الجسد كان لا بد لنا من الإقتصار على البحث فيها من الوجهة النفسية .

ولكن الميول كما بينا سابقاً حالات لاشعورية فكيف ندركها؟ ـ قلنا إننا نعرفها بآثارها كما نعرف القوى الكهربائية بظواهرها. فالميول غائبة عن العيان ، اما اللذات والآلام

فهي دلالات صادقة، واشارات ظاهرة تهدينا اليها. وكذلك الرغائب فهي احسن الظواهر النفسية دلالة على الميول، لأنها تنشأ عن حاجة وشهوة، فتدفع الإنسان إلى الفعل مثال ذلك ان الإنسان السوي لا يرغب في الطعام إلا عندما يشعر بالجوع. ومن منا يستطيع أن يعرف أسباب رغائبه كلها؟ ان في نفوسنا كثيراً من الرغائب التي لا نجد لها سبباً. الرغبة كما قال افلاطون ابنة (فورس) و (فينيا)، أي ابنة الترف والفاقة، فالترف أبوها والفاقة أمها. هذه تورثها الإحتياج، وذاك يعللها بالآمال. ومع ذلك فإن الرغبة لا تدل دائماً على وجود ميل خفي وراءها، وإذا دلت عليه لم يكن بينها وبينه نسبة صحيحة. فقد تكون الرغائب مبهمة، وقد تكون وهمية كاذبة لا تنطبق على حقيقة ما تنطوي عليه النفس. وكثيراً ما يجهل الإنسان ما يرغب فيه، وعلى الأخص في أيام الصبا، حيث تشتبك الأماني وتختلط الأحلام. ومع أن الرغائب قد تكون واضحة، فالخيال يبعثها على تغيير حقائق موضوعاتها. فالرغائب قد تكون إذن واضحة، وتكون مع ذلك وهمية كاذبة، وكثيراً ما يخيل إلى الإنسان ان الشيء الذي يرغب فيه شريف وسام، ولكنه متى ظفر به، وأدرك المنى، استولى عليه اليأس، وساوره الغم، وتساقطت آماله كأوراق الخريف، لأنه يجد المثل الأعلى الذي كان يحلم به مخالفاً الواقع، بعيداً عن الحقيقة، فتتزله تلك السعادة الخيالية التي توهم وجودها وراء أحلامه.

٢ ـ تصنيف الميول

إن لتصنيف الميول قيمة عظيمة، لأننا إذا صنفناها تصنيفاً علمياً وأدركنا خطورة كل ميل بالنسبة إلى الآخر تقربنا من معرفة حقيقة السعادة وغيرها من مسائل علم النفس والأخلاق. غير ان الفلاسفة لم يتفقوا بعد على تصنيفها تصنيفاً نهائياً، وأحسن تصنيف علمي موقت يمكن الأخذ به الآن هو تصنيف الميول بحسب الغايات التي تهدف اليها.

وبيان ذلك ان فاعلية الإنسان محصورة بين قطبين أساسيين: الأنا واللاأنا:

فتارة نسعى وراء منافعنا الشخصية فنحافظ على بقائنا، ونزيد قوتنا وسلطاننا وثقة الناس بنا واعتمادهم علينا.

وتارة ننسى أنفسنا، ونتخذ منافع الآخرين هدفاً لنا فنعطف عليهم، ونحن اليهم، ونحبهم، وقد يكون هدفنا غير متعلق بنا ولا بغيرنا من الأشخاص، فنرغب في مثل عليا

خيالية يمازجها شيء من التوهم ، كطلب العلم والكمال ، وتعشق الخير والجمال ، وتقديس الإنسانية الحق ، والتطلع إلى المثل العليا .

فإذا استندنا إلى هذه الغايات الثلاث أمكننا تقسيم الميول ثلاثة أقسام :

(١) الميول الشخصية : — وهي الميول التي يحافظ بها الإنسان على بقائه ، فمنها ما هو مادي ، كالميل إلى الغذاء ، ومنها ما هو معنوي كالميل إلى التفكير والفعل .

(٢) الميول الغيرية : — وهي الميول التي يتصل بها الفرد بغيره من الناس ، كالعطف ، والصداقة ، والمحبة ، وغيرها من الميول الإجتماعية .

(٣) الميول العالية : — وهي الميول التي تترفع عن المنفعة ، شخصية كانت أو اجتماعية ، فتجرد الشخص من المصالح العملية ، وترتقي به إلى التفكير في الغايات السامية ، والمثل العالية ، كالخير ، والجمال ، والحقيقة ، فيتولد من ذلك ميول خلقية ، وميول فنية وميول عقلية ، وميول دينية ، مختلفة .

٣ — الميول الشخصية

أساس هذه الميول : — كل كائن حي يسعى لحفظ بقائه ، فالرغبة في الحياة ، أو إرادة الحياة ، هي المحرك الاول لكل موجود . وهدف هذه الإرادة وتلك الرغبة هو البقاء . يقول (سبينوزا) : كل موجود ، يميل إلى الثبات في الوجود . إنه لا يميل إلى الثبات في الوجود فحسب ، بل يميل إلى انماء هذا الوجود واغنائه . فالميل إلى الثبات في الوجود يتولد من غريزة حفظ البقاء ، وهي موجودة لدى سائر الحيوانات ، والميل إلى انماء الوجود يتولد من غريزة التوسع والسيطرة ، لأن هذه الغريزة هي إرادة حسن البقاء ، لا إرادة البقاء ، فهي إذن إرادة لذة ، وإرادة قوة معاً (نيتشه) .

لقد ظن بعض العلماء أن غريزة حفظ البقاء أساس الميول كلها ، فقال (لاشليه) : « يمكننا أن نبين بتحليل نفسي وفيسيولوجي معاً أن نزعاتنا الكثيرة ليست الاصوراً مختلفة لنزعة واحدة اطلقوا عليها بحق اسم إرادة الحياة . فنحن إذن إرادة قبل أن نكون احساساً ،

وإذا كانت الإرادة ليست كالإحساس من معطيات الشعور الواضحة ، فمرد ذلك إلى أنها الشرط الأول لكل المعطيات ، أو لأنها بوجه آخر هي الشعور نفسه» (١)

ولكن غريزة حفظ البقاء قد تسبق ظهور الإرادة ، وقد تقاومها بعد ظهورها ، مثال ذلك أن الجبان إذا أحس بالخطر استسلم للخوف ، وتغلبت غريزة حفظ البقاء على إرادته . وقد تقاوم الإرادة غريزة حفظ البقاء وتتغلب عليها ، مثال ذلك ان (دون غراسيا) كان يرتجف من شدة الخوف في أثناء المعركة ، إلا أن خوفه لم يمنعه من متابعة الحرب .

ثم ان غريزة حفظ البقاء ليست متناسبة مع قوى الاشخاص ورفاهتهم ، ولا مع هنائهم وراحتهم . فقد يكون الإنسان قوي البنية ، صحيح الجسم سعيداً ، يجد السرور في نعمى العيش ، ويكون مع ذلك شجاعاً يعرض نفسه للخطر ، بخلاف الجبان الذي لايمنعه ضعف جسمه من الحرص على الحياة في كل وقت .

فالعوامل التي تؤثر في غريزة حفظ البقاء كثيرة ، نذكر منها المزاج ، والصحة ، والتربية والبيئة ، ولذلك كانت محبة الإنسان للحياة مختلفة بحسب مزاجه وصحته ، فتارة يكون طموحاً ، شجاعاً ، نشيطاً ، يسعى لاستكمال ما ينقصه من شرائط الحياة ، وأخرى يكون جباناً منزوياً عن الناس ، راضياً باليسير من العيش ، يخلد إلى السكون ، ويبتعد عن الأعمال وجلبتها .

ومن الغرائز التي تتصل بغريزة حفظ البقاء غريزة الرضاعة ، وغريزة اغلاق الجفن لوقاية العين من الخطر ، وغريزة ابعاد اليد عن الأجسام المحرقة .

وغريزة حفظ البقاء ليست صادقة الحكم في معرفة الوسائل المؤدية إلى البقاء ، بل قد تخطىء وتقود الإنسان إلى الهلاك . مثال ذلك أن الطفل لا يعرف مقدار الطعام الضروري لحفظ صحته ، فإذا ترك وشأنه أكل أكثر مما يحتاج اليه ، ولذلك كان من الضروري تنظيم مقادير غذائه ، وتحديد أوقاتها ، والراشد أيضاً لا يقتصر على الاطعمة النافعة لجسده ، حتى لقد قال (متشنيكوف) : إن الإنسان أدنى من الحيوان في معرفة ما يضره وما ينفعه .

قال متشنيكوف[٢] : « إن انحراف غريزة التغذية عند الإنسان كبير جداً . فالأطفال

---

(١) لاشليه ، علم النفس وما بعد الطبيعة ، ص ١٣٨ من كتاب أساس الاستقراء **Fondement de l'induction**

(٢) متشنيكوف **Metchnikoff** ، دراسة الطبيعة البشرية ، ص ٩٦ – ٩٧ ، ط ٧ .

منذ ابتدائهم بالمشي يلتقطون كثيراً من الاشياء التي يصادفونها ، ثم يضعونها في أفواههم ، كقطع الورق ، والشمع ، وبقايا المخاط ، حتى لقد يصعب منعهم من ابتلاع هذه الاشياء المضرة ، لانهم يظنون أنها صالحة للأكل ... إن انحراف غريزة حفظ البقاء يبعث الإنسان على التسمم بالكحول والاتير والافيون والمورفين وغيرها من المواد الضارة التي يتمصها جسمه ، ولو لم يكن في انحراف هذه الغريزة غير شؤم داء الكحول لكان في ذلك دلالة كافية على عدم اتفاق غريزة انتخاب الاطعمة مع غريزة حفظ البقاء » .

ينتج مما تقدم أن غريزة حفظ البقاء ليست دليلاً صادق الحكم إلا أنها عظيمة التأثير في حياة الإنسان ، لا يرد حكمها ولا يعارض فعلها .

وتنقسم هذه الغريزة إلى قسمين : دفاعي وهجومي ، فالدفاعية هي غريزة الرجل الذي يبعثه حبه للبقاء على الخوف ، فيحاول الدفاع عن نفسه أو يهرب ويختبىء . والهجومية هي غريزة الرجل الذي تتلظى نفسه بالغضب ، فتتضرم ، وتتلهب ، ولا تنطفىء نار ثورتها إلا بمنازلة العدو . فالأولى منفعلة ، والثانية فاعلة .

والإنسان لا يرغب في البقاء فحسب ، بل يرغب في كل ما يغني حياته ويزيدها قوة وجمالاً . وقد وصف (لوكرس) ذلك وصفاً دقيقاً ، فقال : إن الناس جميعاً يتنافسون في اكتساب المجد والثروة ، فيتناضلون ، ويتفاخرون ، ويتسابقون في سبيل الوصول إلى غاياتهم ، لأنهم يحبون البقاء ، ويكرهون الموت ، ومع أن الإنسان يعلم حق العلم أنه فان ، فإنك تجده جاداً في تحصيل المجد والثروة والقوة والجمال ، لاعتقاده التلقائي إنه يستطيع أن يحارب الموت ، وينال أسباب الخلود . الإنسان يريد الحياة ويريد كل ما يقويها . إلا أن رغبته في السعادة ونعمى العيش لا تنحل إلى رغبته في الحياة وحدها ، لأنه قد يفضل الموت على الحياة إذا أضاع سعادته وثروته . فالثروة شرط من شرائط الحياة ، ونعم العون هي لها ، إلا أن البخيل يرغب فيها لذاتها لا لشيء آخر غيرها . مثال ذلك : إن الغني ينتحر عندما يخسر معظم ثروته ، ومع أن القسم الذي خسره لم يستنفد كل ما عنده ، فإنه يفضل الموت على الحياة دون ثروة ؛ لأنه يرغب في الراحة ونعمى العيش ، لا في الحياة المعراة من كل ما يجعلها شريفة وسامية .

<u>تصنيف الميول الشخصية</u> : ـ تنقسم الميول الشخصية إلى قسمين : ١ ـ الشهوات الطبيعية ، ٢ ـ الميول الشخصية الحقيقية .

١ – الشهوات الطبيعية : – هـــذه الشهوات الطبيعية (دورية) ، تظهر وتزول في أوقات منتظمة ، وهي أيضاً ضرورية لا تقاوم ، لأن الانسان إذا قاومهـا عرض حياته للخطر . وعدد هذه الشهوات الطبيعية مطابق لعدد وظائف الأعضاء ، منها الحركة ، والغذاء ، والتنفس ، وغير ذلك .

٢ – الميول الحقيقية : – تتولد الميول الشخصية الحقيقية من الملكات النفسية الثلاث: الحساسية ، والعقل ، والارادة .

فالميول الحسية تختص بالحياة الانفعالية ؛ كالميل إلى الانفعال ، والتهيج ، والمخاطرة ، مثال ذلك أن السائح يعرض نفسه للمهالك ، فيقصد المفاوز البعيدة إرضاء لما يشعر به من الميل والرغبة والحاجة . وكثيراً ما يكون الباعث على حب التنقل والميل إلى الخطر قوة التخيل. وكما أن القوة المتخيلة تبعث السائح على اقتحام المخاطر،فكذلك تبعث الطفل على اللعب ، فتارة تجده سائحاً ، وأخرى جندياً محارباً . وما أكثر الناس الذين يجدون لذة في تمثيل المآسي الغرامية والفواجع الحربية .

إن بعض الناس لا يستطيعون أن يعيشوا في جو خــــال من العواطف ، فإذا جفت عواطفهم ، أثاروها بقراءة الروايات والأشعار ، وسماع الأنغام ، ومشاهدة الأفلام .

والميول العقلية تبعث الإنسان على طلب العلم،لأنه يحب أن يطلع على الأموروبكشف عن حقائقها . وحب الاطلاع هذا عام في الأصل ، أي موجود لجميع الأطفال ، إلا أنـه يتكيف بحسب طباعهم المختلفه ، فمنهم من يميل إلى البحث عن أسباب الأشياء ، ومنهم من يميل إلى التمتع بظواهر الاشياء وصورها ، ومنهم من يميل إلى الالحـان ، ومنهم من يميل إلى الالوان .

والميول الارادية هي الميول الفاعلة، كالرغبة في التملك، والميل إلى الاستقلال ، ومحبة السلطان ، والتفوق على الاقران .

وينشأ عن حب الذات ميول كثيرة مشتقة كالميل إلى الصحة، وحب الجمال ، والبخل والاستقلال ، والثقة ، والشهرة ، والتأنق في العمل ، والكياسة، والزي . وقد ينشأ عنه ايضاً ميول متناقضة كالشجاعة والجبن، والجرأة والضعة ، والمباراة والاستسلام ، والاعتماد على النفس ، والتواضع ، وغير ذلك كثير .

٤ ـ الميول الغيرية

الميول الغيرية تبعثنا على محبة الناس، فنجد اللذة في سعادتهم، والالم في شقائهم. فكما يحب الانسان نفسه ، ويرغب في البقاء ونعمي العيش ، كذلك يحب أولاده وأصدقاءه ، ويضحي في سبيلهم بأعز الاشياء ، وأثمنها لديــه والإنسان صديق الإنسان ، لا بل هو أخوه ، أحب أم كره . وسواء لديه أكان هذا الانسان من أصدقائه أم من اعدائه ، فإنه يحبه، ويحب بلاده،ويحب البشرية جمعاء، ويحزن لما يحل بها من الشر، حتى لقديضحي مصلحته ، ويجود بنفسه في سبيل الخير العام وسعادة المجتمع. ويطلق على هــذه الميول الغيرية أسم الإيثار .

لقد كان آرسطو يقول : الانسان حيوان اجتماعي. وهو مدني بالطبع، يريد أن يعيش مع أقرانه . وهذا أمر ضروري ، لأنه لو عاش وحده منفرداً لما استطاع أن يقوم بأعباء نفسه ، فالانسان اجتماعي ، لانــه معوز فقير، لا يستطيع أن يعيش وحده ، ومن أقوال آرسطو أيضاً أن المرء لا يكون إنساناً حقيقياً ، إلا إذا عاش بين الناس، واستعان بهم على توفير حاجاته .

من ذا الذي يريد أن تكون له خيرات الدنيا كلها شريطة أن يعيش منفرداً بعيداً عن الناس ؟ لا يستطيع أن يعيش خارج الهيئة الاجتماعية إلا الذي يرتقي إلى مرتبة الالوهية، أو ينحط إلى درجة الحيوانية . فالميل إلى الاجتماع طبيعي ، وهو عام يشمل الانسان والكثير من أنواع الحيوان، فلا تجد طفلاً إلا فرحاً بمعاشرة أقرانه ، ولا رجلا إلا قوياً بمحبة إخوانه .

يتولد من الحياة الاجتماعية ميول كثيرة كالعطف والحنان. والميل إلى التقليد، وتنقسم هذه الميول بوجه من القسمة إلى قسمين : الميول الفردية المشاركة ، والميول الاجتماعية الخالصة .

١ ـ الأنانية والايثار [١] ـ ولا بد قبل البحث في هذه الميول من إظهار عناصرها وبيان نشأتها ، فهل تنحل الى الايثار أم الى الانانية .

آ ـ نظرية لاروشفوكولد [٢] ـ وهي نظرية ترجـــع الايثار الى الانانية ؛ لان

---

(١) Egoisme et altruisme

(٢) هو لاروشفوكولد La Rochefoucauld ، (١٦١٣ ـ ١٦٨٠) الـكاتب الفرنسي المشهور صاحب كتاب الحكم ، (Maximes)

(لاروشفو كولد) يعتقد أن الايثار لا حقيقة له ، وأن الاخلاص أسطورة كاذبة ، وأن الإنسان لا يحب إلا نفسه ، ولا يفكر إلا في منفعته الخاصة . وقد جمع نظريته في قوله: الفضيلة تضيع في المنفعة كما تضيع الانهار في البحار ، وفي كتاب الحكم Maximes كثير من الأقوال الدالة على أن الانانية هي الغريزة الأساسية التي ترتكز عليها جميع نزعاتنا .

قال لاروشفو كولد : « الانسان لا يهدأ أبداً ولا يقبل على الناس إلا كما يقبل النحل على الزهر ليمتص منه ما يحتاج اليه . وأنى لنا تصور ما يتصف به من المرونة . إن تبدله يفوق كل استحالة سريعة ، ولطافته تفوق دقة الكيمياء ، وهو موجود في كل مواقف الحياة ، وفي جميع المنازل والحالات ، يعيش في كل مكان ، ويعيش من كل شيء ، ويعيش من لا شيء . ويألف جميع الأشياء ، ويتعود فقدانها ، وينحاز إلى حزب الذين يحاربونه ، فيشاركهم في خططهم . واعجب من ذلك كله أنه يعمل على هدم ذاته ويبغض نفسه ، ويتآمر معهم على هلاكها . وقد يصبح عدو نفسه ، ولكن شريطة أن يبقى ، لانه لا يهتم إلا بالبقاء . فلا عجب إذا انضم في بعض الأحيان إلى السلطة الغاشمة ، وتجــرأ على الانتساب إلى بعض الجماعات ليهدم نفسه ، لأنه لا يهدم في محل الا ليبني في آخر . وإذا ظن انه يعرض عن لذته ، فهو لا يهملها إلا ليستبدل بها غيرها . وقد يغلب ، وتظن انك تخلصت منه ، ومع ذلك تجده يظفر في غصص هزيمته » [1]

يتصل رأي (لاروشفو كولد) هذا بآراء الفلاسفة النفعيين الذين يقولون : إن الإنسان مجبول على الشر ، وانه لا يحب إلا نفسه ، حتى لقد قال (هوبس) : الإنسان ذئب على أخيه الانسان (Homo Homini Lupus) ، وقال (هلفيسيوس) [2] إذا كان العالم المادي خاضعاً لقوانين الحركة ، فالعالم الأدبي خاضع لقوانين المنفعة .

ولم يزد (لاروشفو كولد) على ذلك شيئاً ، إلا أنه خبر الفضائل فوجدها تنحل كلها إلى المنفعة الشخصية والأنانية ، فليست الصداقة الخالصة في زعمه إلا تجارة رابحة تكسبنا قوة وانصاراً . ولولا خوف الناس من الظلم ما أحبوا العدالة ، ولولا رغبتهم في أن يمدحوا

---

(١) هذه القطعة أوردت في طبعة ١٦٦٥ من كتاب الحكم، إلا انها اسقطت من الطبعات التالية .

(٢) هلفيسيوس (Helvétius) ١٧١٥ - ١٧٧١ ولد في باريز ، وهو فيلسوف مادي نفعي، الف كتاب الروح « De l'esprit »

مرتين لما رفضوا المديح الأول . ولولا اشفاقهم على أنفسهم من الوقوع في المصائب لما أشفقوا على غيرهم ، ولا رحموا أحداً. والاعتراف بالجميل دليل على الرغبة في أرضاء المحسن، للحصول على أكثر مما جاد به ، والقناعة في الحياة كالإعتدال في الطعام ، يريد الإنسان أن يكثر من الأكل ، ولكنه يخشى أن يضر نفسه .

ينتج من هذا التحليل ان (لاروشفو كولد) لا يقتصر على القول بندرة الفضائل الحقيقية ، بل ينكر وجودها تماماً . فما هي قيمة نظريته ؟

مناقشة نظرية لاروشفو كولد . — ربما كان الباعث الأول على هذه النظرية ما شاهده (لاروشفو كولد) في زمانه من الفضائل المزيفة ، ولكن الفضائل الحقيقية لا تقل انتشاراً عن الرذائل ، ونريد الآن أن نذكر في الرد على نظرية (لاروشفو كولد) بعض الاعتراضات التي تكدر عليه اعتقاده .

١ — لا يمكننا أن نبطل نظرية (لاروشفو كولد) بقولنا ان في الحياة أمثلة كثيرة تدل على الفضائل الحقيقية . ان هذا القول لا يقطع مظان الاشتباه ، لأن (لاروشفو كولد) يستطيع أن يجد وراء كل فضيلة خالصة باعثاً نفعياً ، وعنصراً مزيفاً . كمثل الراهبة الممرضة التي تعرض نفسها للامراض المعدية ، فهي لا تفكر إلا في ثواب الآخرة. وكمثل الجندي الباسل الذي يبعثه حب بلاده على الاستشهاد في سبيلها ، فهو لا يفكر إلا في المجد والبطولة ، وكالكريم الذي يطعم الجياع ، ويعول البؤساء ، ويأوي اليتامى ، فهو لا يفكر إلا في الشرف والسمعة الحسنة . وإذا قيل أن الرجل يلقي بنفسه في الماء حباً بانقاذ غريق قال (لاروشفو كولد) ان هذا الرجل لا يفكر إلا في اشتهار اسمه ، وذيوع صيته ، فإذا أثبتنا ان هذا الرجل لم يفكر بنفع ، ولا بصيت ، ولا بصلة ، بل ألقى بنفسه في الماء ، بدافع نفسي مجرد ، قال انه لا يستطيع أن يرى الغريق ولا ينقذه ، ولو فعل ذلك لأنبه ضميره ، فهو إذن قد أنقذ الغريق بدافع شخصي ، لا بدافع مجرد .

٢ — لا شك إن الطريقة التي سار عليها (لاروشفو كولد) طريقة فاسدة ؛ لأنه لا يبحث عن حقيقة ما تنطوي عليه النفس خلال فعل الخير ، بل يذكر ما يتصوره هو نفسه من البواعث الأنانية المحركة . فإذا قيل له : ان هذا الرجل قد ألقى بنفسه في النار لينقذ طفلاً ، قال : لو لم يفكر في الشهرة لما فعل ذلك ، فهو إذن حاسب ماهر . ولو قيل له : ان

الأم تحب طفلها محبة خالصة، قال : إنها تفكر في النفع الذي سيعود عليها منه في المستقبل، فهي إذن تزرع لتحصد، ولولا ذلك لما حرمت نفسها الراحة، في سبيل إسعاده. ونحن نقول ان هـــذا الحساب ممكن الوقوع، ولو كنا نبحث في الامكان لما خالفنا لاروشفوكولد في شيء، ولكننا لانبحث فيما يمكن وجوده، بل نبحث فيما هو موجود بالفعل. فطريقة لاروشفوكولد إذن فاسدة، لأنها تقتصر على البحث في امكان حصول الحساب النفعي في نفس فاعل الخير، مع انه كان ينبغي لها البحث في حصول هذا الحساب بالفعل.

٣ ـ وهذا الحساب النفعي لا يدخل في كل فضيلة، لأن علم النفس يثبت لنا ان هناك أفعالاً تلقائية غريزية لا أثر للتأمل والارادة فيها، وكما يوجد في أفعال الانسان التلقائية ما ينطوي على الشر، فكذلك يوجد فيها ما يدل على الخير. ومع انه ينبغي أن يكون الفكر مبدأ العمل. فلن أكثر أفعال الانسان تلقائية وطبيعية تنشأ عن الغريزة تارة، وعن العادة أخرى، وهذه الأفعال التلقائية الناشئة عن الغريزة أو العادة لا تخـــلو من عناصر الخير، فمنها الميل الطبيعي إلى العدالة، وهو منتشر في الأطفال، ومنها ميول الأم المتصلة بغريزة الامومة، ومنها الميل إلى الاجتماع بالناس، والحاجة إلى الاصدقاء. نعم ان الانانية قد تلابس الكثير من الميول، ولكن ليس في وسع كل انسان أن يكون أنانياً.

٤ ـ ثم إن في نظرية (لاروشفوكولد) هذه تناقضاً داخلياً، لأنها تعترف بوجود الفضائل المزيفة. ولكن لولا وجود الفضائل الحقيقية لما أمكن التزييف؛ إن النقود لا تزيف في بلد إلا إذا كانت رائجة فيه. ومع ان (لاروشفوكولد) ينكر وجود الفضائل الحقيقية، فانك تجده يذعن إلى القول بها عند بحثه في الرياء، لانه يقول: « الرياء دليل على احترام الرذيلة للفضيلة ». وفي الحق لولا وجود الفضائل الحقيقية لما وجد الرياء، لأن الذي يضمر لي العداوة لا يستطيع أن يخدعني باظهار الصداقة لي إذا كنت لا أشعر بوجود الصداقة الحقيقية. والذي يتظاهر بالاعتراف بالجميل لا يستطيع أن يخدع من أحسن اليه إذا كان هذا المحسن يعتقد ان الاعتراف بالجميل كذب ورياء. فالرياء إذن دليل صادق على وجود الفضائل الحقيقية.

٥ ـ ونقول أيضاً إن ضلال هذه النظرية ناشىء عن عدم تحديد معنى المنفعة. فلفظ المنفعة يدل أولاً على المنفعة الحيوية، وهي كل ما ينفع الجسم ويسكن شهواته، ويرضي نزعاته. فإذا كان (لاروشفوكولد) يطلق لفظ المنفعة على هذه المنفعة الحيوية كانت نظريته

صحيحة ، لانه لا يعقل ان يفعل الانسان أمراً لا علاقة له بنزعاته الحيوية . وقد قلنا ان هذه النزعات لا تنطوي جميعها على الشر . ويدل لفظ المنفعة ثانياً على حب الذات والأنانية. وهذا المعنى الأخير هو الذي أخذ به (لاروشفو كولد) . ولكن نظريته غـــير صادقة بالنسبة اليه ، لانه لا يعقل ان تكون جميع أفعال الانسان ناشئة عن حساب نفعي ، وقد بينا آنفاً ان كثيراً من أفعال الانسان الطبيعية أفعال تلقائية لا أثر للحساب فيها ،

ب : ـ نظرية سبنسر : ـ وهي نظرية المتأخرين من الفلاسفة النفعيين (كجيمس ميل) و (ستوارت ميل) وغيرهما ـ وهم لا ينكرون وجود العواطف الغيرية بل يقولون إنها مشتقة في الأصل من الأنانية ، فالأنانية عندهم هي العاطفة الأساسية ، والتطور الاجتماعي هو الذي يبعث على تولد الايثار من الاثرة ، والأنانية من الغيرية .

يرجع القول بهذه النظرية إلى (سبينوزا) [1] الذي زعم ان الإنانية تبعث الانسان على تفضيل الاجتماع على الوحدة والعزلة . قال: ان منفعة الاجتماع أكثر من مضرته ، فالناس يجتمعون لأن لهم في الاجتماع منفعة ، ولأن تعاونهم يساعدهم على توفير حاجاتهم ، واتقاء المهالك التي تهددهم . والمرء كثير بأخيه قليل بنفسه ، يحب أخوانه لانهم كما قيل زينة في الرخاء ، وعدة في البلاء ، ومعونة على الاعداء . والحياة الاجتماعية تقتضي الاخلاص والتعاون والمحبة . فالناس قد أرادوا الحياة الاجتماعية أولاً بدافع الأنانية ، إلا ان الاجتماع ولد في نفوسهم بعد ذلك عادة الصداقة والمحبة ، فصار المرء يحب أخاه لذاته بعد ان كان يحبه لمنفعته ، وهذا شبيه بالإبدال النفسي الذي يحصل في ذهن البخيل . لان البخيل يحب المال أولاً لمنفعته ، ثم يحبه بعد ذلك بحكم العادة لذاته ، وهذا يصدق على جميع الناس ، لأن المرء يحب أخاه أولاً للانتفاع به ، ثم يحبه بعد ذلك لذاته .

مناقشة نظرية سبنسر : ـ لا نستطيع الأخذ بهذه النظرية للاسباب التالية :

ان المبدأ الذي تقرره هذه النظرية دون انتقاد ، وتستند اليه دون مناقشة ، هو القول ان الانانية عاطفة أولية ، وانك كلما هبطت في الحياة الاجتماعية من طور أعلى إلى طور أدنى وجدت الانانية أشد وأقوى . والانانية في عالم الحيوان أشد منها في عالم الانسان ، وظهور العواطف الغيرية لم يتم الا بالقهر الاجتماعي ، والتنازع ، وبما تقتضيه الحرب من التضحية وانكار

---

(١) سبينوزا ، كتاب الاخلاق ، قسم ٤ ـ فقرة ٣٥

الذات ، هكذا تولدت العواطف (الغيرية ـ الانانية) من العواطف الانانية ،ثم تولدت العواطف الغيرية من العواطف (الغيرية ـ الأنانية). وهذا الرأي موافق لنظرية (داروين) لانه يعتقد ان تطور الأنواع الحيوانية ناشيء عن تنازع البقاء ، والمحرك الأساسي لهذا التنازع هو الانانية . فالأنانية إذن من الأوليات النفسية ، ولو كان الانسان الابتدائي غير محب لذاته لما استطاع أن ينازع الحيوانات الاخرى في قوته الضروري. فالعواطف الغيرية تصلح اذن في نظرهم لحياة الحضارة لا لحياة البداوة. وهي من الامور الكمالية ، لا من الامور الحاجية.

ونقول في مناقشة هذه النظرية أنها مخالفة العقل والتجربة معاً .

١ ـ فهي مخالفة العقل ، لأن العقل يبين لنا انه ليس في وسع الطفل والرجل الابتدائي أن يكونا أنانيين . الانانية تقتضي شعوراً تاماً بالشخصية ، كما تقتضي قوة تأمل كافية للتفريق بين الأنا واللا أنا . وهذا الشعور بالشخصية غير موجود لدى الطفل . نعم ان حركات الطفل الأولى تدل على تفضيله منفعته على منفعة غيره ، ولكن هذه الحركات ناشئة عن غريزة حفظ البقاء لا عن الانانية الواعية .

وقد أثبت العلماء أن الشعور بالشخصية يتكون عند الطفل بالتدريج . فهو يبدأ أولاً بفصل جسده عن العالم الخارجي ، ثم يفرق بعد ذلك بين الاشخاص والأشياء . ثم يميل بالطبع إلى تقليد الآخرين والنسج على منوالهم [1] . والتقليد أول صورة من صور العطف والمحبة . وكذلك الانسان الابتدائي فهو لا يشعر بشخصيته شعوراً واضحاً ، ولا يفرق بين منفعته ومنفعة قبيلته . وقد انتقد (دور كهايم) [2] طريقة علماء التطور فقال : إن الانسان الابتدائي لم يكن شاعراً بشخصيته ، بل كان مصهور النفس في البيئة الاجتماعية . ولو كان للفرد شخصية في تلك المجتمعات الابتدائية لكان له شأن فيها ، إلا أنه كان فاقد الشخصية ، فلم تكن الهيئة الاجتماعية بحاجة إلى قهره ولا إلى التضييق عليه.

٢ ـ وهي مخالفة التجربة ، لأن التجربة تبين لنا أن تنازع البقاء لا ينفرد بالتأثير في تبدل الكائنات وارتقائها من طور إلى آخر ، فكما يوجد بين الكائنات الحية تنازع

---

(١) راجع روستان ، علم النفس ص ١٧٦ ـ ١٧٧

(٢) دور كهايم ، « تقسيم العمل الاجتماعي » ، طبعة ـ ٢ ، ص ١٧٠ ـ ١٧١

في سبيل البقاء كذلك يوجد بينها تعاون متبادل. وقد جمع (كروبوتكين Kropotkine) في كتاب التعاون (L'Entr ' aide) كثيراً من الأمثلة الدالة على ذلك في عالم الحيوان وعالم الإنسان . وإذا استقصيت الواقعات وجدت أن التعاون ظاهرة عامة لا ينفرد بها الرجل المتحضر ، بل كثيراً ما تجدها في عالم البداوة وعالم الحيوان . حتى لقد قال العلماء أن مبدأ (داروين) لا يدل إلا على نصف الحقيقة . وإذا ارتقيت من طور البداوة إلى طور الحضارة انقلب التضامن الميكانيكي إلى تضامن عضوي ، وصار الفرد أشد شعوراً باستقلاله لنمو شخصيته ووفرة الوسائل التي تفي بحاجاته .

قال (كروبوتكين) : « لقد انحلت روابط التعاون الدائم بين سكان طريق واحد أو حي واحد في النظام الاجتماعي الحاضر . فالناس يعيشون في الأحياء الغنية من المدن الكبيرة من غير أن يعرفوا أقرب جيرانهم . أما في الطرق الآهلة بالفقراء فإنهم يتعارفون جيداً ، ويتصلون دائماً بعضهم ببعض . ولو نظرنا إلى أولاد حي فقير وهم يلعبون معاً في طريق أو مقبرة أو مرج ، لرأينا مباشرة أن بينهم اتصالاً وثيقاً بالرغم من المنازعات العارضة » [١] . ولولا تعاون الفقراء لما استطاعوا التغلب على شظف العيش، إنهم يتهادون الأطعمة ، ويتماورون الأدوات والألبسة ، ويخدم بعضهم بعضاً ، في حين أن الأغنياء لا يعرف واحدهم صاحبه . فكأنه لا فرق بين أموال الفقراء ، وكأن حياتهم المشتركة حياة شخص واحد .

٣ – ونقول أيضاً: ان حياة الجسد غير كافية لبيان حقيقة الشعور الفردي، لأن الإنسان موجود اجتماعي ، ولأن الحياة الاجتماعية تقتضي وجود الغيرية ، وحب الغير لم يتولد من الاجتماع بل هو سابق له ، وهو طبيعي في الإنسان ، فلو كانت أنانية الإنسان الإبتدائي مطلقة، لما حرم نفسه التمتع بالحرية في سبيل منافع بعيدة قد يصعب عليه تحقيقها . إلا أن الإنسان اجتماعي بالطبع ، والغيرية لازمة له بالذات لا بالعرض .

قال دور كهايم : « حينما يظهر الاجتماع تظهر الغيرية ، لحاجة الاجتماع إلى التضامن ، ولذلك نجد الغيرية في أوائل البشرية زائدة على حد الإعتدال ، فحرمان المتوحش نفسه بعض الأشياء في سبيل الخضوع للتقاليد الدينية ، وتضحيته بنفسه استجابة لنداء الهيئة

(١) كروبوتكين . كتاب التعاون ، – ص ٣٠٨

الاجتماعية ، واقدام الأرملة الهندية على الإنتحار بعد وفاة زوجها ، ورغبة (الغالي) في الموت بعد هلاك سيده، وجود (السلوقي) بنفسه في سبيل انقاذ رفاقه العاجزين عن الحرب؛ أفلا يدل ذلك كله على الغيرية والايثار؟ إن هذه الأفعال ليست من الأفعال الوهمية الباطلة، وإنما هي من الأمور الواقعية التي تثبت أن الإنسان قادر على البذل والجود. فلا ينبغي أن يقال إذن أن الغيرية قد تولدت من الأنانية، لأن هذا الاشتقاق لا يمكن أن يتم إلا بإبداع من العدم. والحق أن هذين المحركين للسلوك الإنساني موجودان منذ القدم في جميع النفوس البشرية».

فأنت ترى أن الغيرية لم تتولد من الأنانية لأن نفس الرجل الإبتدائي لا تنطوي على المشاعر النفعية فحسب ، بل تنطوي على كثير من المشاعر الغيرية . ونريد الآن أن نأتي ببعض الأمثلة التي تبين لنا أن في الطبيعة البشرية ميولاً غيرية لم تتولد من الأنانية . فمن هذه الميول : العطف والرأفة ، وغريزة الأمومة ، وغريزة الاجتماع .

٢ – العطف والرأفة – العطف هو القدرة على مشاركة الآخرين فيما يشعرون به . إن أبسط شكل للعطف هو العدوى ، وهي أن يكرر الفرد أفعال الآخرين ، وحركاتهم وأحوالهم تلقائياً دون تفكير وإرادة. وتسمى عدوى الحركات والأفعال بالعدوى العضوية. وهي موجودة أيضاً في عالم الحيوان ، كمثل الكلب الذي ينبح لدى سماعه نباح غيره من الكلاب ، وكمثل الحشرات التي يقلد بعضها بعضاً تقليداً تلقائياً ، فتشترك كلها في عمل واحد . وقد دلت ملاحظات العلماء على أن العمل الفردي ينتشر من نحلة إلى أخرى ، فيشترك فيه الفيف من النحل. وأثبتوا أيضاً أن هذه العدوى أساس التعاون في عالم الحيوان. وكثيراً ما يبعث فرار جندي واحد على هرب رفاقه وانكسار الجيش كله . فالضحك والتثاؤب ، والسعال ، والتصفيق ، والمجاراة في السير ، كل ذلك ينتقل بالعدوى . وشبيه بذلك أيضاً ظواهر العدوى الموجودة في بعض الأمراض العصبية . فإذا أحدثت حركة أمام المريض أعاد تلك الحركة نفسها ، فيرفع يده اليسرى عندما ترفع يدك اليمنى، كأنك مرآة حقيقية يقلد صورته فيها ، ولذلك سمي هذا التقليد بالتقليد و الشفاف » . لأن الشخص يعيد الحركة التي تحدثها أمامه ، كما يحاكي خيال المرآة حركات الواقف أمامها، وإذا ألقي على هذا الشخص سؤال أعاده من غير أن يجيب عنه . وتسمى هذه الحالة

بالصداء (Echolalie) ، لان الشخص يعيد الكلام الذي سمعه ، كالببغاء . إن المرض لم يخلق منا شيئاً جديداً ، بل انتزع التصورات من النفس ليعيدها إلى حالتها الإبتدائية الخالية من التصور ، لقد كانت هذه التصورات المختلفة عقبة في سبيل التقليد ، وكان تصور حركة من الحركات في الحالة الطبيعية لا يبعث على إتيانها ، لان التصورات الاخرى الموجودة في النفس كانت تقيد تلك الحركة. وتمنع الجسم من القيام بها،ولكن لما خلا ذهن المريض من التصور ازداد ميله إلى تقليد الاحوال التي يشاهدها عند غيره ، لان المرض يرجع الراشد إلى حالة الطفولة، فالإنسان يميل إذن بفطرته إلى تكرار حركات الآخرين،

ويمكن الإنتقال من عدوى الحركات والافعال إلى عدوى الاحوال النفسية ، لقد رأينا في بحث الهيجان كيف يبعث تقليد الحركات الظاهرة على الشعور بما تنطوي عليه نفس المقلد (ص — ٢٥١) وكيف يمكن توليد الخشوع بالركوع ، والخوف بالهرب ، ثم كيف ينتقل الخوف بالعدوى كما ينتقل الغضب والحزن والسرور ، وكما تدل العدوى العضوية على العطف الجسدي ، فكذلك تدل العدوى النفسية على العطف النفسي .

ولنبحث الآن في شروط العطف والرأفة .

العطف أصل الميول الاجتماعية كلها . فنحن نميل إلى مشاركة الناس في مسراتهم وأفراحهم ، وإلى مشاطرتهم آلامهم وهمومهم ، وقد ننسى نفوسنا لحة من الزمن ، فلا نفكر إلا في الذين محضناهم الود والعطف والرأفة ، فنحب ما يحبون، ونرغب فيما يرغبون فيه ، كأن عواطفنا وعواطفهم قد امتزجت بعضها ببعض حتى اصبحت عواطف شخص واحد .

والعطف الحقيقي لا يقتضي المشاركة في الحزن والسرور فحسب ، بل يقتضي المؤازرة بالجهد والفعل ، فإذا اقتصرنا على الشعور بما غشي غيرنا من النوائب ، وبما أصابهم من حوادث الدهر كان عطفنا عطفاً كاذباً ، لان العطف الحقيقي يحملني شريكك بالفعل ، لادفع عنك ما دهمك ، وأنصرك على ما ألمّ بك .

ولذلك كان العطف الحقيقي مؤلفاً من عنصرين أحدهما انفعالي ، والآخر فاعل ، فالإنفعالي هو الشعور بما عرا الآخرين من حوادث الدهر ، أما الفاعل فهو مؤآزرتهم ومعاونتهم على تحمل ما ألم بهم من الشقاء .

وكثيراً ما يتغلب هذا العنصر الانفعالي على العنصر الفاعل. مثال ذلك أن الحضارة الحديثة قد أدت إلى ارتقاء العواطف الغيرية حتى صار الإنسان شريك الانسان في الشعور بما حل به، يسره ابتهاج أخيه، ويحزن لما يؤلمه، ويشعر أن الانسان صديق الانسان في السراء والضراء، لا فرق بين عربي وأعجمي، ولا ميزة لأحدهما على الآخر. ولكن ارتقاء هذا العنصر الانفعالي لم يبعث على ارتقاء العنصر الفاعل، لأن عطفنا على المساكين لا يتعدى طور الشعور بما أصابهم. قال (موكسيون)[1]: « لا يؤدي عطف الطبقات في أوربة إلا إلى إحسان سريع التقهقر أمام داعي التضحية، فالألماني المثقف ليس عديم الشعور بالرأفة، ولكنه لا يحمل نفسه ما يستطيع به تخفيف آلام الآخرين. وكم رجل حركته الرأفة، فندب حظ المجرم البائس، وتساقطت عبراته حزناً على الفقير المظلوم، ومع ذلك فإن رأفته السطحية لم تبعثه على معاونة مواطنيه، ولا على انقاذ أصدقائه من الخطر المحدق بهم ».

ما هي العوامل المؤثرة في العطف؟

إن العوامل التي تؤثر في العطف كثيرة نذكر منها ما يلي:

آ – حالة الجملة العصبية: ان لعطفنا كالغير من انفعالاتنا علاقة بجملتنا العصبية، وهو يتبدل بحسب نشاطها أو انحطاطها وركودها، فتارة تبعثنا حالتنا العصبية على مشاركة الناس في حزنهم وسرورهم، وتارة تجفف عواطفنا، وتنضب ينابيع الرأفة الكامنة في قلوبنا.

ب – تأثير المخيلة: للمخيلة تأثير في العطف لا يقل خطورة عن تأثير الجملة العصبية، فكلما كان الخيال أوسع كان الشعور بما غشي اصدقاءنا من النوائب أشد، وأوضح، وأدعى إلى الاهتمام بهم، ونحن لا نرثي إلا لحال الذين دهمهم من الحوادث ما دهمنـــا، نحنّ اليهم ونعطف عليهم أكثر من غيرهم، لأننا نحيي بالذاكرة صورة ماضينا، ونجسم بالمخيلة ما وقع لنا، ونقابله بما نشاهد، فتنبجس من قلوبنا عاطفة الرأفة والحنين، وهذا يتطلب درجة عالية من الخيال والتفكير لا توجد للأطفـــال، ولذلك كان الطفل دون الراشد في العطف على البؤساء، وأقل منه حنيناً اليهم، وتوجداً لهم. وقد يقسو على الحيوان والانسان ولا

---

(١) موكسيون « Mauxion » علاقة في عناصر تطور الاخلاق – Essai sur les éléments de l'évolulion de la moralité فصل ٤، ص ١٢٩، ١٥٠

يدرك معنى الألم الذي سببه لها . ولو وضعنا أمام رجلين صورة تمثل فقيراً انتقل من نعمى العيش إلى البؤس، لاختلف كل منهما عن أخيه في إدراك معاني تلك الصورة. فاذا كان الأول واسع الخيال ، استعرض أحوال ذلك الفقير المسكين من البداية إلى النهاية ، وشاركه في كل دور من أدوار حياته فيا غشيه من الحزن ، وما حل به من الشقاء . وإذا كان ضيق الخيال اقتصر في تصوره على إدراك ما شاهده بحواسه [1] .

والمرء يهيجه منظر الحزن أكثر مما يؤثر فيه منظر النضارة والسعادة ، وتؤثر فيه الواقعات القريبة أكثر مما تؤثر فيه الواقعات البعيدة ، ويعطف على أقاربه وأحبابه أكثر مما يعطف على الغرباء . ولذلك كان الفراق في بعض الأحيان باعثاً على السلوان .

ج ـ تأثير المثل الأعلى : إن تطور العطف تابع أيضاً لتطور المثل الأعلى . فإذا كان المثل الأعلى مبنياً على القوة المادية القاسية كانت الرأفة متقطعة ، فلا تتغلب على القسوة برهة ، إلا لتنتصر القسوة عليها . لقد كان (أخيل) يبكي عند المساء على ذكرى والده، فإذا هو يضحي في اليوم الثاني باثني عشر رجلاً من طروادة لروح (بطروقل) . — وإذا كان المثل الأعلى يضع الحكمة فوق القوة كانت الرأفة أوسع نطاقاً وأكثر دواماً واتصالاً . وهذا الانتقال من القسوة إلى الرحمة تجده بارزاً في اخلاق ابطال الأوديسة أيضاً . لا تنقلب الرأفة إلى محبة حقيقية إلا حينما يتطلع الناس إلى المثل العليا الانسانية ، ويتوقون إلى اعتبار الانسان أخاً للانسان في الواجبات والحقوق معاً .

٣ ـ عاطفة الأمومة ـ ليست الأمومة نزعة خاصة بالنوع الانساني فقط وإنما هي نزعة عامة تشمل أكثر الأنواع الحيوانية ، وهي ليست مشتقة من غيرها ، ولا هي ناشئة عن حساب نفعي ، ولكنها نزعة أصلية قوية ، مصحوبة بالبذل والجود والميل إلى التضحية. فكأن الرفق والرأفة والرحمة لم تدخل مسرح الطبيعة إلا من باب الأمومة .

وترتكز هذه العاطفة أولاً على أسس مادية، فالأم تحب طفلها لأنه قطعة من لحمها ودمها أو فلذة من كبدها ، لقد حملته في احشائها، وأرضعته من لبنها، واعتنت به وهو ضعيف معدم ، فكيف لا تحبه .

---

(١) دوغالد استوارت ، فلسفة الروح البشرية ، فصل ـ ٨ ، قسم ـ ٤

وترتكز ثانياً على أساس اجتماعي لأن الحياة الاجتماعية تؤثر في هذه العاطفة ، وتقلب صورتها الطبيعية إلى صورة معقولة .



(شكل – ٣٠)
(حنان الأم)
بريشة المصور (ديفوفابر)

فعاطفة الأمومة إذن عاطفة أولية ناشئة عن أسباب طبيعية ، حتى لقد قال بعض العلماء إنها متولدة من إفراز المبيض (رابو). ولكنها تنتقل كما قلنا من طور غريزي إلى طور تأملي ، فاما أن تنقلب إلى أنانية ، واما أن تتحول إلى إخلاص ، ونكران للذات . وقد يقال أيضاً ان محبة الأب لأولاده ناشئة عن غريزة أولية ، توجد للانسان كما توجد الكثير من الأنواع الحيوانية ، ولكن ما من شك في أن محبة الأم لأولادها أقوى من محبة الوالد لولده ، ومن النادر أن ترى أماً تهمل أطفالها . أما الاب فانه قد يهمل أولاده ويهجرهم . الام تعتني بطفلها الضعيف قدر ما تعتني بابنها القوي ، وقد تحب الضعيف أكثر مما تحب اخوته الاقوياء . أما الوالد فانه قد ينفر من ولده الضعيف القليل الذكاء . فمحبة الاب لابنائه لا ترجع إذن إلى غريزة أولية . بل ترجع في كثير من الاحيان إلى حب الذات ، وعزة النفس .

٤ – غريزة الاجتماع – وهي أقرب الغرائز الفردية إلى العواطف الاجتماعية المشتقة كالعواطف الوطنية والعواطف المهنية التي تضم ابناء صناعة واحدة . وهي تبعث الافراد على الاتصال بعضهم ببعض لتأليف جموع موقتة أو منظمة ، وكما توجد في عالم الانسان فكذلك توجد في عالم الحيوان .

لقد ذكر (بوفيه) فيما كتبه عن شيوعية الحشرات [١] نوعين للجموع الحيوانية. فالنوع الاول فردي تعيش فيه الحشرات منفردة، والنوع الثاني شيوعي يشترك أفراده في عمل واحد، بحيث لا يكون للنحلة في هذا النوع من الاجتماع حياة إلا بخليتها، ولا للنملة بقاء إلا بقريتها ، فكأن الفرد مصهور في المجموع، وكأن خلايا النحل وقرى النمل أجسام حية يتعاون أفرادها على إدامة حياتها . فالنحل ، والنمل ، والجنادب ، والطيور ، تعيش كلها مجتمعة ، وتتعاون على البقاء .

وقد زعم بعض العلماء أن هذه الغريزة الاجتماعية مشتقة من عاطفة الامومة أو من الميل إلى التقليد. والحق أن هذه الغريزة متصلة بأسس حيوية، لان الاجتماع الانساني ضروري. والدليل على ذلك أن الانسان قد ركب على صورة لا يصح بقاؤها إلا بالغذاء ، إلا أن قدرة الانسان الواحد قاصرة عن تحصيل حاجاته منه، فلا بد من اجتماع الافراد وتعاونهم ليحصل بهذا التعاون قدر الكفاية من الحاجة [٢]. والحياة الاجتماعية تقتضي وجود غريزة خاصة تسمى بغريزة القطيع أو غريزة الاجتماع ، وهي غير الانانية ، لانها أولية كغريزة التقليد والعطف والامومة . وهي تبعث الافراد على التعاون . وكما تؤثر غريزة الاجتماع في تكون المجتمع، فكذلك يؤثر المجتمع نفسه في أشكال هذه الغريزة. ويصدق على هذا التأثير المتبادل قولهم : العلة تؤثر في المعلول ، والمعلول يؤثر في العلة . ولا يتولد الحس الاجتماعي (Sens Social) في نفوس الافراد إلا عند شعورهم بذلك التأثير .

وهذا الحس الاجتماعي مشابه لحس الحياة، لانه لا يربط الانسان بأبناء جنسه فحسب، بل يشعره بنسبته الى المجموع، حتى يريد له الخير والكمال، كما يريده لنفسه.

يختلف هذا الحس الاجتماعي باختلاف الازمنة وتباين الافراد . وليس ارتقاء الحياة الاجتماعية بباعث على نموه اضطراراً ، فقد تتشابك عناصر الحياة الاجتماعية ، وترسخ الصنائع ، ويزداد العمران ، ويبقى الحس الاجتماعي مع ذلك ضعيفاً . لان ارتقاء الحياة الاجتماعية من طور أدنى إلى طور أعلى ، قد يخفف شدة الرابطة الاجتماعية ، أو

---

(١) E, C. Bouvier , Communisme des insectes

(٢) ابن خلدون : الفصل الأول من الكتاب الأول في العمران البشري على الجملة .

بالأحرى يبدل نوعها . والقهر الاجتماعي في القرية أقوى منه في المدينة . وكلما كانت الحياة الاجتماعية ابتدائية ، كانت شخصية الفرد غير مفارقة لشخصية المجموع. وقد رأيت كيف يتعاون الفقراء ، ويحب بعضهم بعضاً ، وكيف يستغني الأغنياء بعضهم عن بعض. لأن الفرد في الاجتماع الابتدائي كالنحلة في الخلية ، لا يستطيع أن يستقل عن غـيره من الافراد ، ولا أن يحصل حاجاته إلا بالتعاون معهم .

وقد تنمو العواطف الغيرية ويضعف الحس الاجتماعي ، فيكون الانسان صالحاً كريماً رحيماً . ويكون مع ذلك فوضوياً يكره الاجتماع. والسبب في ذلك أن القلب يدفع الفرد إلى محبة النـــاس ، ولكن خضوعه الأعمى للغريزة قد يدفعه إلى القيام بأفعال تضر كيان المجموع .

وقصارى القول أن الانسان اجتماعي بالطبع ، يتولد من نزوعه الى الاجتماع عواطف كثيرة ، كحب الزوج زوجته ، والوالد ولده ، والولد والديه ، وحب الأخوة بعضهم بعضاً ، والصداقة ، ومحبة الوطن ، والانسانية الخ .. وسنعود إلى الكلام على هـــذه العواطف في كتاب الأخلاق .

فأنت ترى أن العواطف الغيرية ثـــلاث صور وهي : العطف ،والأمومة ،وغريزة الاجتماع . وهي كما ذكرنا ميول أصلية ، لا يمكن ارجاعها إلى الأنانية ، ولا إلى عاطفة مشتقة منها .

٥ ـ الميول العالية

الميول العالية هي الميول العلمية والجمالية والخلقية ،وقد سميت عالية لانها تسمو بالانسان إلى المثل الأعلى ، فتحبب اليه الحقيقة ، والجمال ، والخير . ليس هدف هذه الميول تحصيل المنفعة الشخصية ، أو تحقيق منفعة الآخرين ،وانما هو بلوغ مثل أعلى مجرد يجاوز الأشياء المحسوسة ويترفع عن منافعها.

قد يظن أن تعشق المثل العليا ليس ملازماً لطبيعتنا الفردية ، وأن الحياة الاجتماعية هي التي تولّد فينا هذه المثل العليا بطريق الثقافة العلمية ، والتربية الفنية ، والتهذيب الأخلاقي . إلا أنه من الصعب علينا أن ننكر أن في الطبيعة الإنسانة مـــيلاً غريزياً إلى

الاستعلاء، يقربها من الخلود، ويسمو بها إلى حياة روحية مبرأة من كل طابع مادي. وكما يميل الانسان بطبيعته إلى الحقيقة والجمال والخير، فكذلك يكره الضلال والقبح والشر، ويشمئز من الكذب، ويسخر من الظلم.

ولنبحث الآن في كل من هذه الميول على حدة.

١ ـ حب الحقيقة: ـ إن حب الاستطلاع غريزي في الانسان. فالطفل يجد لذة في الاستطلاع، والاختراع، والفهم، وقد يفك أجزاء آلة ليطلع على ما في داخلها، ويؤلف الأساطير، ويبني من الطين على الساقية سداً أو جسراً، ويتخذ من الكراسي قطاراً، ومن الشجرة محطة، ويريد أن يفهم كل شيء، فيدهش، ويتحير، ويسأل، حتى لقد سمى علماء النفس سن الطفولة بسن السؤال. وقد قيل إن الطفل شبيه في ذلك بالإنسان الابتدائي، لأنه يؤلف الأساطير مثله، فيملأ الكون بالأرواح، وينسب إلى كل موجود حياة شبيهة بحياته الشخصية.

ومع أن غريزة الاستطلاع باقية في الانسان ما بقيت الحياة إلا أنها تتبدل بتبدل السن والبيئة والتربية. وقد يظن أنها غير مقصودة بالذات، بل مقصودة لشيء آخر غيرها. إلا أن هذه الغايات التي تتجه إليها مختلفة، والواسطة هي هي. وهذا يدل على أن الانسان يطلب العلم لذاته، فلا يميل إلى الإطلاع على الأمور ودرك حقائقها بدافع المنفعة، بل بما وضع في جبلته من الغريزة التي ليس له فيها اختيار ولا حيلة.

قال أحد فلاسفة العصر الحاضر [1]: لم نخلق لنحبس في ذواتنا، لأن دموعنا أغزر مما تحتاج إليه آلامنا، وأفراحنا أعظم مما تقتضيه سعادتنا، ولو انحصر الانسان في الأفق الضيق الذي تحدده المنفعة لاختنق من شدة التضييق عليه. ولذلك فهو يوسع أفقه بالحب والبغضاء، يوسعه بالإطلاع، والعلم، والفلسفة، والدين [2].

والبحث عن الحقيقة مصحوب بكثير من العواطف، كالميل إلى الشك، والرغبة في اليقين، والتلذذ بتذوق البراهين، وغير ذلك من النزعات المكتسبة. إن في العلم قدسية ترفع

---

(١) غويو (Guyau)، الأخلاق دون الزام ولا جزاء. «Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction»

(٢) المثل الأعلى، مقال لنا في مجلة الكشاف، كانون الثاني وشباط ١٩٢٩، ص ـ ٢٢

النفس . فأي سرور زائل يعادل لذة التأمل ، وأي شوق يشبه اشتياق العالم إلى الخلود ؟ يرغب العالم في الاطلاع على حقائق الأمور بنفس متوقدة شوقاً وحنيناً وشوقه إلى الحقيقة شبيه باشتياق العاشق إلى المعشوق . العقل في كلتا الحالتين ، لا يعرف قبلة إلا قبلته ، والقلب في كلتا الحالتين سكران شغوف بما يشغله . مثال ذلك: إن (ديكارت) كشف عن طريقته في حال غيبة ، و (داوي) رقص في مخبره بعد الكشف عن البوتاسيوم .

يدلك ذلك على أن الإطلاع على حقائق الأمور مصحوب بعواطف سماها العلماء بالعواطف الفكرية. وقد ميز بعضهم هذه العواطف عن غيرها بما فيها من الفتور. وقال انها فقيرة باردة لاتبعث على الحركة. والحق أن لهذه العواطف درجات، والناس فيها متفاوتون. فقد يعرض الرياضي عن حل المسائل الرياضية ولا يحزن لاعراضه عنها . وقد قيل ان (لاغرانج) أصيب بالاشمئزاز من الرياضيات في الخامسة والأربعين من سنه (١٧٨١) ، واستمر على هذه الحال عشر سنوات كاملة . ولكن بعض العلماء لا يعوقهم عما يريدون عائق، ولا يقطعهم عن مسائلهم شغل ولا مرض .

والعواطف الفكرية الشديدة لا تتولد من الاستناد إلى الضرورات العقلية الموثوق بها، ولا من نظم الأدلة وترتيب البراهين ، بل تنشأ عن ارتفاع حجاب الحس ، والكشف عن حقائق الأمور بالحدس. وكلما كان الحجاب الذي يستر الحقيقة عنا اكثف كانت العواطف التي تتولد من هذا الإدراك الغامض أشد وأوضح .

ونعتقد أن بين العواطف الفكرية والعواطف الدينية صلة قوية ، لان بعض العلماء يتطلعون إلى الحقيقة كما يتطلع المؤمن إلى خالقه. إن في العلم لذة تشبه لذة العبادة ، لأن العالم، إن درس أو بحث عن الحقائق الوضعية ، فهو إنما يبحث عن حقيقة يكلمها بلغة الايمان . يطلب منها العزاء والقوة والنشاط ، ويريد أن يجد فيها عذاب العشق وعذوبته. ويتقرب منها خاشعاً، منكسر النفس صاغراً. ويخيل إليه أنه يجب عليه أن يضحي بنفسه في سبيلها كما ضحى شهداء الديانات بنفوسهم ، ظناً منه أن العالم بطل من أبطال التاريخ، أو ولي من أولياء الله .

ولكن ما هي الحقيقة العلمية؟ هي مجموع ما يستنبطه العالم من القوانين العلمية بالملاحظة والتجريب . فيكشف عن قانون سقوط الاجسام مثلاً ، وعن غيره من القوانين المشتبكة بعضها ببعض، ويقول لنا: تلك هي الحقيقة الوضعية ، فأي جمال في قانون سقوط الاجسام،

لا بل أي جلال في قانون ضغط الغاز. ان الحقيقة التي يهتم بها العالم ليست عذبة بالذات ، بل بعذوبة زائدة على الذات. وقد يكون لحب المجد، والطمع، والشهرة، تأثير في طلب الحقيقة ، إلا أن الحقيقة مستقلة عن الاشخاص ، والعالم الذي يطلب الحقيقة كل أيام حياته إنما يهيم بمثل أعلى انساني لا حد ولا نهاية له .

٢ – الميل الى الجمال : – لا نريد الآن أن نبحث في الحس الفني على وجه الاسهاب، لاننا سنعود إلى هذا البحث في فلسفة الجمال . ونقتصر الآن على القول إن هــــذا الحس ينطوي على عامل عقلي، وعامل انفعالي . لان الذوق إنما يتحققه الإنسان في نفسه بالعقل والتجربة ، إلا أنه ملازم أيضاً للفطرة الاصلية . لان الطفل يميز الالوان بعضها عن بعض بالفطرة، ويتأثر بالنقرات والانغام، بالطبع، ولا يزال هذا الحس ينمو فيه حتى يبلغ سن الرشد، فالإدراك ، والذاكرة ، والحكم ، والخيال ، واللغة ، كلهـــا تؤثر في تطور الحس الفني . وتجعله متبدلاً بتبدل الاشخاص ، فمنهم من يميل إلى التصوير، ومنهم من يميل إلى الموسيقى . ويندر أن تجد رجلاً لا يتأثر بلغة الفنون الجميلة ، لانها لغة العواطف .

فالشاعر يصوغ المعاني التي توحي اليه بها عواطفه، والموسيقار يسكب أنفاسه وعواطفه الملتهبة في صور من الالحان السحرية .

وليس المثل الاعلى الذي يصفو له الذوق موجوداً في السماء ، بل هو مقيم على الارض في صدور الناس .

والعواطف الفنية كثيرة ، منها محبة الجمال ، ومحبة العذوبة ، والسمو ، والروعة ، والجلال ، وتذوق المجازات والاستعارات والتشبيهات، وغير ذلك من الموضوعات التي تتحقق فيها صور الجمال .

٣ – العواطف الخلقية : – العاطفة الخلقية هي الشعور بالواجبات الخلقية التي يُقرّ بها العقل ، أو هي شعور المرء بما يجب أن يكون عليه سلوكه .

لسنا نريد الآن أن نسهب في الكلام على هذه العواطف، لاننا سنعود في كتاب الاخلاق إلى البحث في تحليل الوجدان للكشف عن العواطف التي يتضمنها، ولكننا نقول الآن في ذلك قولاً واحداً ، وهو أن هذه العواطف الخلقية ملازمة للطبيعة الانسانية ، وهي الـــتي تصلها بالمثل الأعلى. إن الانسان يدرك الخـــير ويميل إليه، وهذا الخير ، سواء أكان في اللذة

أم في الفضيلة،فإن الانسان لا يرغب فيه إلا لذاته ، لأنه إذا رغب فيه لشيء آخر غيره أصبح هذا الآخر اسمى من الاول .

قال (سبينوزا) في كتاب الأخلاق:«نحن لا نرغب في الشيء لأنه حسن،بل نستحسنه لأننا نرغب فيه » ، فكأني به يريد أن يكون الخير أمراً شخصياً لا وجود له في حقائق الأشياء . على أنه قد يفهم من ذلك أيضاً أن القانون الأخلاقي يختلف باختلاف الأشخاص . ونحن نعتقد أن الخير ليس في الأشياء نفسها، وإنما هو في النسبة التي بين الأشياء والإنسان، وهو يتغير بتغير الأشخاص، ويختلف باختلاف العصور. ومعنى ذلك كله أن للقواعد الأخلاقية أسساً نفسية ، وأسساً اجتماعية ، وصلة بالأشياء الخارجية .

وأول صورة للعاطفة الأخلاقية هي الشعور بالممنوع والمكروه فقد كانت الأشياء في الجماعات الابتدائية منقسمة إلى ممنوع ومطلوب، وحرام وحلال ، فأدى وجود الممنوعات والمحرمات إلى إيقاظ شعور الانسان بشخصيته وارادته . لقد كان هذا المنع في الجماعات الابتدائية منعاً خارجياً ، فلما ارتقت الحياة الاجتماعية أدى ارتقاؤها إلى استبدال الرادع النفسي الداخلي بالمانع الخارجي ، وصارت النفوس ترجع عن غيها، لا خوفاً من عقاب، ولا طمعاً في ثواب ، بل لأن لها منها زاجراً .

وبديهي أن استبدال الرادع الداخلي بالزاجر الخارجي مصحوب بكثير من العواطف الخلقية ، وهي في الواقع غير مستقلة عن تأثير البيئة الاجتماعيـــة . بل تتبدل بتبدل الجماعات .

وإذا كان التبدل يقتضي وجود شيء يتبدل ، كان لا بد من أن يكون وراء العواطف الأخلاقية المتبدلة حس اخلاقي خاص بالانسان يمكنه من ادراك الخير .والدليل على ذلك أن الطفل بفطرته ميال إلى العدالة، واحترام العقود. وهو يقيد نفسه ، في العابه ، بقواعد يحترمها، وأسس يسير عليها . ولا يصبح الميل إلى العدالة واضحاً إلا بتأثير التربية البيتية والمدرسية .

٤ ــ الحس الديني : ــ العاطفة الدينية صور مختلفة . فالخوف الذي يشعر به الانسان الابتدائي في الأحراج المظلمة ، والخشوع الذي يحسه أمام الجبال العالية ، واللانهاية التي يلمسها في البحر والصحراء ، والروعة التي يجدها في صمت الطبيعة بعد العاصفة ، كل

ذلك صور من العاطفة الدينية ، لا تختلف ،في ماهيتها ، عن خشوع الايمان ، وروعة العبادة .

وليس الحس الديني مؤلفاً من الخشية فقط ، وانما هو مؤلف من العطف والحب والثقة بالمعبود. المؤمن يخشى الله، ويحبه، ويثق به . حتى لقد قال (هنري برغسون) : إن معنى الايمان الثقة، لا الخشية، وإن العاطفة الدينية ليست في الأصل خوفاً ، وانما هي أمان من الخوف [1] ، وتسمى هذه العواطف بالعامل الديني الانفعالي .

وفي الحس الديني عامل عقلي أيضاً لأن الايمان كثيراً ما يكون مصحوباً بالتصورات والنظريات ،والآمال ،والأحلام.

والعامل الثالث عامل فاعل لان الانسان يعبر عن عاطفته الدينية بالعبادات والطقوس .

قال (وليم جيمس) إن في الديانة عاملين : ١ ـ العامل الاجتماعي ، وهو مجموع العبادات ، والطقوس ، والنظم ،٢ ـ العامل النفسي ، وهو مجموع العقائد الوجدانية ،وما يصحبها من التصورات والعواطف .

الداخل إلى المعبد يمتحن ضميره ، ثم يصلي ، ويعترف أمام الله بما في نفسه من الأوهام والمتاعب.فيتراءى له أنه ماثل بين يدي خالقه،وقد جاء ليخفف حزنه ،ويسكن شكواه. وما أكثر العواطف الشعرية التي تتولد في هذا الموقف . لان الاله القادر على كل شيء هو في الوقت نفسه إله الحب ، وإله الحكمة ، فيه تتحد الحقيقة بالجمال والخير، فالإله اذن حق وجمال وخير،وكما يوجد في الجمال خير وحق ،كذلك يوجد في الحق جمال وخير . فالحياة الدينية غنية إذن بكل شيء ؛ لأنها ينبوع العواطف العذبة والأحلام اللذيذة، وهي تجعلنا نشعر بأن بالقرب من هذا العالم المحسوس الفاني عالماً ثانياً ، لا يلمس باليد، ولا يسمع بالاذن ، بل يدرك بالخيال،نلجأ اليه في أيام الشقاء والحزن، ونرى فيه كل شيء جميلاً ونبيلاً.

---

(١) هنري برغسون ، ينبوعا الاخلاق والدين (Les deux sources de la morale et de la religion) ، ص ـ ١٦٠

ليست هذه العواطف الدينية وهماً من الأوهام ، وإنما هي حقيقة واقعية ، وهي بالنسبة إلى المؤمن ، شعور بالمطلق واللانهاية ، تؤثر فيها الحياة الاجتماعية كما تتأثر بها ، حتى لقد بين علماء الاجتماع أن حياة الإنسان الإبتدائي حياة دينية محضة . وقال أحدهم إن الإنسان حيوان متدين ، أي أن العاطفة الدينية بالمعنى الواسع الذي ذكرناه عاطفة طبيعية .

وقد أثرت هذه العاطفة تأثيراً عظيماً في تنظيم الجماعات ، وردع العامة عن الشر ، ومكافحة الأنانية ، وخلق العاطفة الأخلاقية .

وإذا ظن بعضهم أن البشرية ستستغني يوماً عن الدين الوضعي ، فإن العاطفة الدينية ، والشعور باللانهاية ، والتطلع إلى المثل العليا قد يصعب استئصالها من النفس ، وهي طبيعية كالعاطفة الجمالية ، والعاطفة الخلقية ، إلا أن صورها تتبدل بتبدل الزمان والمكان.

لقد كانت العاطفة الدينية عند الأقوام الإبتدائية منحصرة في نطاق القبيلة ، فكان الإله المعبود إله القبيلة فقط ، وكان لكل قبيلة إله يختلف عن آلهة القبائل الاخرى . إلا أن ارتقاء الفكر البشري جعل الإنسان يفكر في إله واحد ، منزه عن النقص ، وصارت العاطفة الدينية جامعة بين الاجناس ، بعد أن كانت ، في الحياة الإبتدائية ، باعثة على التفرقة .

٦ - كبت الميول

ومن الظواهر النفسية التي ذكرها علماء النفس في بحث الميول ظاهرة الكبت . فقد وصفها العالم النمسوي (سيغموند فرويد) وبين أثرها في الحياة اللاشعورية . وهو صاحب نظرية التحليل النفسي (Psychanalyse) التي يمكن تسميتها أيضاً بطريقة سبر الشعور .

وقد رأينا في بحث اللاشعور أن وراء الحياة النفسية الظاهرة حياة مظلمة ، مؤلفة من النزعات الخفية ، والاهواء الدفينة ، والاحلام المكبوتة . والميول ليست ظاهرة بالذات ، بل قد يعرض لها أن تظهر ، وقد تكمن في النفس وراء الشعور فتمنعها الحياة الاجتماعية ، والاخلاق والتربية ، والأدب ، من الظهور . مثال ذلك الغرائز الجنسية ، فإن الأدب ، والحشمة ، واللياقة ، والتربية ، تزجرنا عن اطلاقها وتمنعنا من إظهارها ، فيتولد من هذا الزجر وهذا التضييق على الطبيعة حياة ثانية مشتقة ، فالكبت إذن هو العملية اللاشعورية التي يقصي

بها المرء بعض تصوراته وعواطفه المؤلمة ورغائبه المحرمة عن ساحة الشعور الواضح ليخفيها في العقل الباطن أي في اللاشعور [١] . وتتم هذه العملية بغير إرادة ، أو تتـم في أكثر الأحيان بغير علم .

وللكبت نتائج نفسانية وجسمانية معاً ؛ نقتصر الآن على ذكر النفسانية منها :

١ – الكبت يولد في النفس قلقاً وألماً . لأن إخفاء الميول بالقهر لا بد من أن يخلق حالة نفسية منافية . وقد رأيت أن اللذة تتولد من موافقة الفعل للميول ، والألم من مخالفته لها . ولذلك كان الكبت باعثاً على القلق والغم واليأس .

٢ – والكبت يولد في اللاشعور عقـداً نفسية (Complexes) تجعل صاحبها عاجزاً عن القيام ببعض الأفعال . فالميول المكبوتة لا تزول عن النفس ، بل تبقى وراء الشعور ، والعقد النفسية التي تتولد منها مؤلفة من عناصر عقليـة ، وعناصر انفعالية ، وعناصر فاعلة .

٣ – ومن الأفعال الدالة على الميول المكبوتة غلط اللسان ، وغلط الكتابة ، ونسيان بعض الألفاظ ، وإضاعة بعض الأشياء .

آ – غلط اللسان : – من الأمثلة التي ذكرها (فرويد) قول رئيس البرلمان النمساوي عند افتتاح إحدى جلسات المجلس : إن الجلسة قد انتهت ، بدلاً من قوله افتتحت . فدل بذلك على رغبته في التخلص من جلسة لا فائدة منها . وقول أحد الاساتذة في محاضرته الافتتاحية : « لست مستعداً لتقدير مزايا سلفي » بدلاً من قوله « لست أهلاً لتقدير مزايا سلفي » فدل بذلك على أنه يبغضه ويمقته .

ب – النسيان : – ونسيان بعض الأشياء دليل على عدم الرغبة فيها مثال ذلك : إن فتاة نسيت ليلة عرسها أن تذهب إلى الخياطة لقياس ثوبها ، فدلت بذلك على عـدم رغبتها في ذلك الزواج، فما لبثت أن طلقت زوجها بعد قليل. ونسيان الرسالة على المنضدة ، دليل على عدم الاهتمام بالشخص الذي نريد أن نبعث اليه بها . وقد قيل أن ضياع بيانات الدفع أسهل من ضياع سندات القبض . كل ذلك يدل على أن نزعاتنا الخفية تحدد أفعالنا وتقيدها ، من غير أن يكون لارادتنا الواضحة تأثير فيها .

---

(١) معنى الكبت في الفرنسية Refoulement .

ج — الأحلام : — والأحلام تحقق في النوم ما يحجبه عنا الحس الظاهر ، أو نرغب فيه ونشتهيه في اليقظة . ولذلك كانت أحلامنا بالجملة دالة على ميولنا .

د — ومن هذه الامثلة أيضاً بعض الأمراض العصبيـة والنفسية . فقد بين (فرويد) أن أسبابها ترجع إلى كبت بعض الميول .

هناك عمليتان أساسيتان في نظرية التحليل النفسي : هما عمليتا التحويل والتصعيد ، (ص — ٢٢١) . وذلك أن الإنسان يستبدل بالميول المكبوتة ميولاً مباينة لها في الظاهر، ومطابقة لها في الباطن . ويسمى هذا الفعل النفسي بتحويل الميول ، فيتحول الطمع إلى قناعة ، والطموح إلى احسان وكرم . وقد يغير الإنسان هدف ميوله فيرفعهـا من طور أدنى إلى طور أعلى،ويسمى هذا الفعل بالتصعيد ، فتتبدل الغريزة الجنسية إلى نزعة أسمى منها ، كالحب العذري عموماً ، وحب الجمال ، والشعر ، والموسيقى خصوصاً .

والغريزة الجنسية أو طاقة الحياة التي يسميها (فرويد) « ليبيدو Libido » هي أصل الغرائز وأكثرها خطورة . لانها تختمر في نفس الصبي فتجعله يحب أمه ويكره أباه . إن العواطف الخلقية ، والفنون الجميلة ، والآداب ، والشرائع ، كلهـا مشتقة من هذه الغريزة الاصلية .

هذه اشارة سريعة إلى نظرية الغريزة الجنسية التي وضعهـا (فرويد) فعمت الآداب والاخلاق . ولا شك في أن (فرويد) وأصحابه قد بالغوا فيما ذكروه وفسروه من الامثلة، ولعل خطأهم ناشيء عن عدم تقيدهم بمعنى الغريزة الجنسية ، فبدلوا معناها وأطلقوه على كل شيء .

على أن نظرية التحليل النفسي لا تخلو من بعض الافكار الصائبة والقضايا الصادقة،فهي تبين لنا أن الغريزة الجنسية تأثيراً عميقاً في حياتنا ، وهي تجعلنا نستنبط من طريقـة التحليل النفسي بعض قواعد الطب والتربية .

ومع أن الكلام على مسألة الكبت لا يخلو من المبالغة فإن تأثير هذه العملية لا يقـل خطورة عن تأثير العمليات النفسية الأخرى. فهي تبحث على تخمر الميول والنزعات وراء حجاب الشعور ، وهي تؤثر في تكوين الشخصية ، وتبين لنا أن أعمالنا الظاهرة متصـلة بنزعاتنا الباطنة . وأنه لا بد لكل نزعة من نزعاتنا من أن تتبدل وفقاً لحياتنا النفسية ،

وتنتظم في سلك نزعاتنـــا الأخرى ، ويسمى هذا التبدل بالتنظيم النفسي . وقد تنقلب النزعات المادية بتأثير الحياة النفسية ، والحياة الاجتماعية إلى نزعات روحانية واجتماعية، فالحب مثلا ليس إلا صورة روحانية مشتقة من بخار الغريزة الجنسية ، ولكن صورتـه تختلف باختلاف الأوساط الاجتماعية ، واختلاف طرق التنشئة الفردية .

المصادر

1 — Condillac, Traité des sensations.
2 — Dumas, Traité, I, 458-459, II, 227-330.
3 — Durkheim, Division du travail social, 173-176.
4 — Fèrè, Sensation et mouvement. Paris, Alcan, 1887.
5 — Höffding, Psychologie, 2e éd. 302-304, 408-411.
6 — James W. Principles of Psychology, London, Macmillan 1892.
7 — Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Art. affection.
8 — La Rochefoucauld. Les maximes.
9 — Paulhan. Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition. Paris, Alcan, 1887.
— Les transformations sociales des sentiments.
10 — Piéron. Psychologie sentimentale (Coll. A. Colin) 2e P. Ch. III-IV.
11 — Rabaud, L'instinct maternel chez les mammifères, in, Journal de psychologie, 15 Juin 1921.
12 — Revault d'Allonnes, Les inclinations. Paris, Alcan, 1908.
13 — Ribot. Psychologie des sentiments. Paris. Alcan, 1896.
14 — Spencer, Principes de psychologie, trad. Ribot - Espinas. Paris, Alcan, 1898 - De l'éducation, ch. IV.
15 — Tarde, Les lois de l'imitation.
16 — Warren, Précis.

مصادر الحس الاجتماعي والحس الاخلاقي والحس الديني

1 — Belot, Etudes de moral positive. Paris, Alcan, 1907, 2e éd., 2 vol. 1921 - Une nouvelle théorie de la religion. Rev. Phil. Avril 1913.

2 — Boutroux, Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris, Flammarion, 1908.
3 — Delacroix, La religion et la foi. Paris, Alcan, 1922.
4 — Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan, 1912.
5 — Guyau. L'irréligion de l'avenir. Paris, Alcan, 1887 - Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris, Alcan, 1885.
6 — Höffding, Philosophie de la religion, trad. franc. par J. Shlegel, Paris, Alcan, 1908.
7 — James, L'expérience religieuse.
8 — Mill (St.), Essais sur la religion, Paris, Alcan, 1884.

مصادر الحس الجمالي

1 — Guyau. L'art au point de vue sociologique. Paris. Alcan, 1889.
2 — Hegel. Esthétique. Trad. Bénard 2. éd. Paris. Cermer Baillière, 1875.
3 — Kant. Critique du jugement.
4 — Lalo. Introduction à l'esthétique. Paris. Colin. 1912 - Les sentiments esthétiques. Paris. Alcan. 1910.
5 — Mauclaire. La religion et la musique. Paris, Fischbacher, 1909.
6 — Séailles. Essai sur le génie dans l'art. Paris. Alcan. 1897.
7 — Spencer. Essai de morale, de Science et d'esthétique, Paris, Alcan, 1889-91.
1 — Luquet. Les dessins d'un enfant. Paris, Alcan, 1913.
2 — Bourgues et Dénéréaz. La musique et la vie intérieure. Paris, Alcan, 1922.
3 — Lalo. La beauté et l'instinct sexuel. Paris, flammarion, 1922.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ــ تجربة شفرول : وهي أن يربط باصبع الشخص خيط ، ثم يعلق به جسم ، ويطلب منه أن يثبت يده ، ثم يقال له : ان الرقاص سيتحرك من اليمين إلى اليسار ، أو أنه سيدور على نفسه . فيتحرك الرقاص بالرغم من أن الشخص لم يحركه بإرادته .

٢ ـ لاحظ ما يحدث في نفسك عندما تسرع إلى اغاثة أحد الناس ، أو عندما تقف فجأة ،أو عندما تقذف بحجر في الهواء .

٣ ـ حلل مايحدث في نفسك عندما تنهض لتفتح النافذة، أو لتفتش عن شيء في احدى غرف البيت ،فتنسى الشيء الذي نهضت من أجله.

٤ ـ ناقش نظرية الانانية وبين ما هي فطرة الطفل الاصلية .

٥ ـ ناقش نظرية (لاروشفوكولد) .

٦ ـ صفات الجماعات الحيوانية عند اسبيناس وبوفيه .

الإنشاء الفلسفي

١ ـ قال آرسطو : « لا يرغب الإنسان في شيء إلا إذا كان يعرفه من قبل »

وقال (لاروشفوكولد) : « إذا كنا نعرف ما نريد معرفة تامة لم تكن رغبتنا فيه رغبة شديدة » . ناقش كلا من هذين الرأيين .

٢ ـ ناقش الآراء الآتية وقايس بينها : ا ـ الإنسان ذئب على أخيه الانسان ، ب ـ الانسان صديق الانسان ، ج ـ الانسان أخو الانسان أحب أم كره .

٣ ـ العطف وتحليله النفسي .

٤ ـ تحليل الرأفة .

٥ ـ النزعات ووظيفتها في الحياة الانفعالية والحياة الفاعلة . ما هي الشروط الفيزيولوجية ، والنفسية ، والاجتماعية التي تؤثر في نموها .

٦ ـ هل الانانية أساس الطبيعة البشرية .

٧ ـ إذا كان علماء النفس يضعون الحياة الانفعالية فوق الحياة العاقلة . فما هي الأسس التجريبية التي يستندون اليها في ذلك .

٨ ـ كيف تتكون الميول الاجتماعية، وما هو اثرها في الحياة النفسية .

الفصل الرابع

الأهـواء

١ ـ معنى الهوى

الهوى ميل النفس الشديد إلى ما تحب وتشتهي ، وهو لا يختلف عن الميل إلا بالشدة والصولة ، والمنع ، والغيرة ، والسلطان . فالعشق هـوى ، لانه ميل شديد يستولي على النفس ،فيمنعها من الاهتمام بغير المعشوق ، وهو متصف بالغيرة، وله سلطان على العقل . وكذلك الميل إلى الخمر ،أو إلى الميسر ، فإنه لا يصبح هوى، إلا إذا اشتد ،واستولى على النفس، وصار شغلاً شاغلاً .

لقد كان القدماء يطلقون الهوى على ميل النفس الشديد إلى ما تستلذه الشهوات[1]، من غير ان يفرقوا بين الهوى العالي والهوى الخسيس ، ومن غير ان يفصلوا الهـوى عن الميل . ولذلك كانوا يذمون الهوى زاعمين انه مضاد للاخلاق ، اما نحن فانا نطلق لفظ الهوى على معنى أعم من ذلك ،ونطلق اصطلاح الهوى الخسيس على ميل النفس إلى ما تستلذه الشهوات . فالبخل هوى خسيس ، وحب العلم هوى عال ، إلا أن حب العلم ، والجمال ، كالبخل ، وحب الخمر ،والميسر كلها أهواء .

لقد كان (ديكارت) و (سبينوزا) و (مالبرانش) وغيرهم من فلاسفة القرن السابع عشر يطلقون لفظ الهوى على كل هيجان وعاطفة وانفعال . فالأهواء الستة الأساسية عند (ديكارت) هي : الاعجاب ، والحب ، والبغضاء ، والرغبة ، والسرور ، والحزن . غير أن توسيع معنى الهوى ، إلى هذه الدرجة ،لا يخلو من الخطأ لانه يشتمل على ظواهر

(١) كليات أبي البقاء ، ص ـ ٢٨٣

انفعالية مختلفة ، ونحن لا نستعمل اليوم هذه الكلمة إلا للدلالة على الميول الشديدة . فنقول : الهوى ميل شديد يسخر النفس ، ويقهر الإرادة ، ويرغمها على الاتجاه إلى موضوع معين يأخذ بمجامع القلب . وعلى ذلك فالبخل ، والطمع ، وحب الفن ، والعلم ، لا تصبح أهواء إلا إذا اشتدت وسيطرت على النفس .

٢ ـ الفرق بين الهوى والهيجان والميل

إن الخلاف في معرفة حقيقة الهوى أدى إلى اعتباره من طبيعة الهيجان تارة ، ومن طبيعة الميل أخرى .

أ ـ الهوى والهيجان : ـ كان (جوفروا) و (غارنيه) يقولان : إن كلمة هوى لا تطلق إلا على الهيجانات الشديدة . ولم يفرق (ريبو) بين الهوى والهيجان إلا من حيث المدة . قال :

« إذا فحصنا عن خصائص الهوى وعن العلامات التي يتميز بها عن سائر الأحوال الانفعالية ، وجب علينا فصله عن الهيجان من جهة ، وعن الجنون من جهة أخرى . لان الهوى قائم بين الاثنين في منتصف الطريق .

من الصعب أن نفرق بين الهيجان والهوى بوضوح وضبط . فهل يختلفان بالطبيعة ؟ كلا . لان الهيجان هو المنبع الذي ينبجس منه الهوى ، أم يختلفان بالدرجة ؟ إن هذا الفرق غير ثابت . لانه يوجد هيجانات هادئة ، وأهواء شديدة ، كما يوجد هيجانات قوية ، وأهواء ساكنة . لم يبق اذن بين الهوى والهيجان إلا فرق ثالث ، وهو : الفرق في المدة . ويقال بصورة عامة إن الهوى حالة دائمة ومزمنة ، أما الهيجان فهو حالة موقتة وسريعة ...

ليثبت الهيجان بدلاً من أن يزول ، وليتكرر دون انقطاع ، وليبق على ما هو عليه مع قليل من التبدل اللازم للانتقال من الحالة الحادة إلى الحالة المزمنة ، فان الحالة التي تتولد منه على هذه الصورة هي الهوى . فالهوى اذن هيجان دائم » . [1]

لقد انتقد العلماء هذه النظرية وقالوا انها واهية الاساس ، ولانها تعرف الهوى بنتائجه لا

---

(١) ريبو ، سيكولوجيا العواطف ، ص ٢٠ ـ ٢١

بماهيته »[١] . ولو أنعمنا النظر في حقيقة الهوى لظهر لنا انه يختلف عن الهيجان كل الاختلاف . نعم انها ينبجسان من ينابيع الميول والغرائز ، ولكن تفجر نهرين من جبل واحد لا يدل على وحدتها .

٣ – الهوى والميل : — ولذلك كان الهوى إلى الميل أقرب ، وعليه أدل . وقد قال (كانت) في كتاب الانتربولوجيا [٢] : إن الهيجان والهوى ضدان لا يجتمعان ، وإن الفرق بينهما ليس في الشدة والمدة فقط ، وإنما هو في الماهية . وقال ايضاً : « حيث يوجد كثير من الهيجان لا يوجد في الغالب إلا قليل من الهوى » . فالامم التي يغلب عليها الاضطراب والهيجان قلما شعرت بالأهواء العميقة الثابتة ، وكثيراً ما تكون الأمزجة الهادئة أكثر تعرضاً للأهواء العميقة من الأمزجة المضطربة . وكلما كان النهر عميقاً كان جريانه بطيئاً.

قال (كانت) : « مثل الهيجان كمثل سيل طغى فهدم سده ، ومثل الهوى كمثل الماء الذي يحفر مجراه ، فيتعمق فيه قليلاً قليلاً . الهيجان يشبه سورة الخمر ، والهوى يشبه مرضاً متولداً من فساد البنية أو امتصاص السم . »[٣]

وقال (دوماس) : « الهيجان قوة صادرة عن المركز ، والهوى قوة متجهة اليه ، الأولى تبعث على تبذير الحركات وتشتيتها ، والثانية تبعث على تجمعها . فالهيجان يشبه فقدان الإرادة ، أما الهوى فيشبه الارادة نفسها . »[٤]

ينتج من ذلك أن الفرق بين الهيجان والهوى كبير جداً ، حتى أن الطفل على العموم كثير التهيج قليل الهوى . وسرعة التهيج تدل على تبدد الحساسية وتبعثرها ، فلا نضطرب لأقل شيء إلا لعدم وجود مركز تتجمع حياتنا حوله ، ولا ننفعل بسهولة إلا لفقدان التنظيم والوحدة من نزعاتنا النفسية .

---

(١) بودن ، دروس علم النفس ، ص ٥١٦ .

(٢) الانتربولوجيا « Anthropologie » علم الانسان أو تاريخ الانسان الطبيعي ، والكلمة الفرنسية مشتقة من اللفظ اليوناني (آنتروبوس) Anthrôpos ومعناه الانسان ، ومن لوغوس (Logos) ومعناه العلم .

(٣) كنت ، الانتربولوجيا ، ص – ٧٣

(٤) جورج دوماس ، المطول في علم النفس ، جزء — ١ ، ص — ٤٨٢

ولذلك كان الهوى باعثاً على تجمع النزعات حول مركز واحد ، فهو ، كما قال «ريبو» ، في الحياة الانفعالية ، كالفكرة الثابتة في الحياة العقلية . وإذا استولى على النفس سخر ميولها كلها ، ووجهها إلى هدف واحد ، فهو اذن أقرب إلى الميـــل منه إلى الهيجان . والفرق بينه وبين الميل ليس في الماهية وانما هو في الدرجة . وقد عرفناه بقولنا : انه ميل النفس الشديد إلى ما تحب وتشتهي .

تكون الميول في حالة الاعتدال متسقة ومتوازنة ، لا سيطرة لاحدها على الآخر ، فاذا وقع المرء في الهوى تهدم نظام ميوله الطبيعي ، وانحلت عراه ، ثم تضخم ميل واحد منها وسيطر على الميول الأخرى ، وقد يطردها من ميدان الشعور ، فينفرد وحده بالعمل ويكون تعلق الانسان به مانعاً من التفكير في غيره ، ولقد أحسن من وصفه بقوله : إنه إله معبود .

٣ - وصف الهوى وتعريفه

عرفنا الهوى بقولنا انه ميل النفس الشديد إلى ما تحب وتشتهي ، ويمكننا ان نقول أيضاً أنه ميل مانع لغيره من الاشتراك معه ، أو نزعة غريزية يثبتها التكرار ، وتقويها العادة وتكيفها التربية .

فما هي صفات الهوى العامة ؟

١ - الهوى قوة حيوية . - لأنه يجمع بين قوة العادة وشدة الغريزة ، قال بعض العلماء : ان الهوى مكتسب ، والميل فطري . ومعنى ذلك ان الهوى يشبه العادة لأنه يتهدم ويزول بالارادة . إلا ان هذا القول لا ينطبق على الحقيقة تماماً ، لان الهوى يشتمل على عناصر كسبية وعناصر فطرية معاً ، فلا يمكنك ان تهدم منه إلا ما ثبت بالتكرار ، واكتسب بالعادة . أما العناصر الفطرية فيصعب التخلص منها ، ولذلك كان الشفاء من الهوى صعباً جداً . وقد قيل أن الوقوع في الهوى سهل ، والشفاء منه صعب ، والتدابير المسانمة انجع في ذلك من التدابير الرادعة .

٢ - صفته الأدبية . - بعض الأهواء يتفجر فجأة ويكون ظهوره كالصاعقة ، وبعضها يتولد « بتبلور بطيء » [1] وتجمد طويل . فالأول يشبه الغريزة والثاني يشبه العادة .

---

(١) هذا الوصف مقتبس من ستندال (Stendhal)

هذا الذي بعث فلاسفة الأخلاق على ذم الهوى تارة، وعلى مدحه أخرى . فقال بعضهم : الهوى قسري، لأنه وليد الغريزة. وقال آخرون: انه اختياري، لأنه مقارن العقل والارادة، وقال فريق : انه يفقر النفس ، فيمنعها من الاهتمام بما ليس له علاقة بما تحب، وقال فريق: انه يزيد ثروة النفس ، فيغنيها بالعناصر المعنوية الجديدة التي يضمها اليها . وقد قال الرواقيون: ان اتباع الهوى شر ، لأنه حجر عثرة في سبيل كمالنا الأدبي – فحبك الشيء يعمي ويصم – وقال الابداعيون من كتاب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: ان الهوى خير كله . وانه لا يمكن أن يحدث في الوجود أمر عظيم إلا بتأثير الهوى . ولذلك كان من الواجب على المصلحين تنظيم الهيئة الاجتماعية على أسس يترك فيها لكل شخص حرية التمتع بأهوائه .

٣ – الوحدة . – وهي أكثر صفات الهوى خطورة ، لأنها توجه الميول إلى غاية معينة ، فالعاشق لا يرى في الوجود إلا معشوقه ، ولا ينظر إلى الأشياء إلا من زاوية حبه . وسواء أكان الهوى عالياً سامياً ، أم كان خسيساً دنيئاً ، فإنه يأخذ بمجامع قلبك ويكسب الشيء المحبوب قيمة جديدة في عينيك ، ولذلك قال (نيتشه Nietzsche) : إن الهوى يرتب الأشياء ترتيباً جديداً ، فيغير رأينا في الحياة، ويبدل شعورنا، ويصبغ حياتنا النفسية بلون جديد ، ويجعل المهم في أعيننا تافهاً ، والتافه مهماً ، ويوهمنا أن الحياة قد بدلت غير الحياة . فكأن الاحساسات والأفكار مبتلة بندى الهوى ، وكأن ذكريات الماضي، وآمال الحاضر،



فردريك نيتشه

(شكل ٣١)

وأحلام المستقبل منسوجة بخيوطه . أو كأن الهوى كما قال (هنري برغسون) : «طفولة جديدة »[1]

والخلاصة ، إن الهوى حالة جمع وتأليف ، تتحد فيها عناصر النفس المتفرقة ، وتتجه إلى غاية واحدة جديدة .

٤ ـ كيف ينشأ الهوى ، أسبابه

رأيت أن الهوى يتفجر من ينابيع الميول والرغائب . فانقلاب الرغبة الى هوى، إما أن يكون فجاءة ، وإما أن يكون بالتدريج . والروايات طافحة بالامثلة الدالة على الهوى الفجائي. إلا أن تولد الهوى الفجائي قلما حدث في الواقع،لان العشق الواقعي ليس كعشق (فيدر) و (روميو) و (ورتر) ، والحياة الواقعية لا تشبه في الغالب ما يجري على مسرح التمثيل من الفواجع و المآسي. فالهوى لا يتفجر إلا بعد تخمر الميول الدفينة وراء حجاب الشعور .

ولكن ما هي أسباب الهوى ؟

تنقسم هذه الاسباب إلى قسمين : خارجي، وداخلي .

١ ـ الاسباب الخارجية : ـ وهي عبارة عن تأثير الاقليم ، والغـذاء ، والصحة ، والتربية ، والبيئة الاجتماعية .

إن الاقاليم الباردة لا تولد أهواء الاقاليم الحارة ، وكثرة الطعام تجعل النفوس مستعدة للوقوع في الشهوات ، كما أن شرب الخمر يقرب أسباب الهوى البعيدة . ولكن أكثر الاسباب الخارجية تأثيراً في النفس التربية والبيئة الاجتماعية . فكما تبعث التربية ، بدنية كانت أو خلقية ، أو عقلية ، على تولد بعض الاهواء دون غيرها ؛ كذلك تؤثر الاسرة والمدرسة والبيئة الاجتماعية في توليد بعض الاهواء أو إزالتها .

٢ ـ الاسباب الداخلية : ـ وهي كثيرة تشتمل على كثير من العناصر الجسدية والنفسية.

إن للاستعداد الشخصي والمزاج والوراثة أثراً في تولد الهوى . ولكن حمل الوراثة خفيف إذا نسب إلى تأثير التربية والبيئة الاجتماعية . نعم قد يورث مدمن الخمر أولاده استعداداً لشرب الخمر ، ولكن هذا الاستعداد البعيد قد يزول بتأثير التربية ، حتى إن تأثيره قد يكون على عكس المنتظر ، فيصبح ابن البخيل مبذراً، وابن المسرف بخيلا .

---

(١) هنري برغسون ، محاولة في معطيات الشعور ، ص ـ ٦

ومما يؤثر في تولد الهوى شدة الاحساس ، والتأثر ، وقابلية الهيجان ، وقوة الخيال . حتى لقد قال (مالبرانش) : إن الهوى يحول النسبي إلى مطلق، لأنه كما قلنا الهمعبود . لم يكن (روميو) إلا شاباً بسيطاً شبيهاً بغيره من الشبان ، ولكن (جوليت) لما أحبته اعتقدت أنه واحد الشبان ، ففضلته على الناس أجمعين ، وعبدته كما يعبد الانسان خالقه. والمرء لا يهيم بشخص حقيقي، بل يعلق بشخص خيالي ، فيجرد من نفسه حلة سحرية يلقيها على المعشوق ، ويخيل اليه أنه يكشف بها عن أسرار اللانهاية وحقيقة الوجود .

ومما يبعث على الوقوع في الهوى ضعف الارادة؛ لأن الارادة القوية تقي صاحبها من الانقياد للشهوات، وتمنع بذور الهوى من التفريخ في نفسه . وقد يكون العذاب في سبيل المعشوق باعثاً على التعلق به، وكلما فكر الانسان في معشوقه ازداد هياماً به . والهوى لا سبيل فيه إلى المجون ، فقد تتظاهر بالهوى فتهوى ، فحذار من العواقب . لأن الهوى عادة ، وكل فعل يخلق استعداداً . حتى لقد تبعث العقبات التي نصادفها في طريقنا على ازدياد تعلقنا بالشيء الذي أولعنا به .

٥ ــ نتائج الهوى وآثاره

يبدل الهوى ظاهرنا ، ويغير باطننا ، فيستولي على العقل والارادة والحس، ويشوش نظام الميول الطبيعي ، ويرتبها ترتيباً جديداً ، ولنبحث الآن في كل من هذه النتائج.

١ – الهوى يشوش نظام الميول الطبيعي : – للميول في الحال الطبيعية نظــام خاص وترتيب منسق يتناسبان مع الفاعلية والحس ويقتضيان الاعتدال والتوازن . ولكن إذا وقع الانسان في حبال الهوى تشوش عليه هذا النظام الطبيعي ، واختل ، واتجهت قواه كلها إلى غــاية واحدة مطلقة . فيزول بذلك توازن الميول واتساقها الطبيعي ، وينفرد واحد منها بالزعامة ، فيسخر جميع النزعات الأخرى ، ويوجهها نحو هدفه .

وقد دعا هــذا الاخلال بنظام الميول الطبيعي كثيرين من فلاسفة الأخلاق إلى ذم الهوى . وقد رأيت كيف يعتقد الرواقيون انه شر. وهو في الحق يقلب غايات الطبيعة. لأن الطبيعة تجعل اللذة ناشئة عن الفعل ، أما الهوى فيجعل الفعل خاضعاً للذة . وهو يستعبد النفس والجسد معاً ، حتى لقد سماه القدماء جنوناً، لخروج صاحبه عن الاعتدال ، وقد يودي بصاحبه إذا خاب أمله ، فتظلم الدنيا في وجهه ، وتفقد قيمتها في عينيه ، لأن المتيم لا يرى في الوجود إلا معشوقه .

٢ – الهوى يخلق نظاماً جديداً : – وهذا النظام الجديد الذي يخلقه الهوى ، ويحله مكان النظام القديم ، يدخل صاحبه في حياة جديدة ، حتى لقد يظن العاشق أنه لم يعرف الحياة قبل معشوقه ، فيتغير جسده ، وتتبدل عواطفه ، لأن نار الهوى المتوقدة في الاحشاء تؤثر في الجسد ، وتذيب كثيراً من عناصره ، ويتكون من ذلك نُسُج جديدة ، فتعرف المتيم من ملامح وجهه وحركاته ، ولكن تأثير الهوى في النفس أشد منه في الجسد لأنه يبدل الحساسية والعقل والارادة .

١ – تأثير الهوى في الحساسية : – الهوى يصوغ الحساسية صيغة جديدة ، فلا يتلذذ المتيم إلا بهواه ، ولا يتألم إلا منه ، فتصفو نفسه ، ويرق قلبه ، ويغدو ثملاً من خمرة الحب ، أو ينقلب صفاء نفسه إلى كدر ، وتظلم الدنيـــا في عينيه . وإذا أحب طلب الحب لذاته ، واحب أن يحب ، ورغب في أن يظل كل أيام حياته عاشقاً ومعشوقاً .

ب – تأثير الهوى في العقل : – اعلم أن الهوى يملك على الانسان عقله ، فلا يدرك ، ولا يتذكر ، ولا يتخيل ، ولا يعـــتقد ما يعتقده غـــيره من الناس ، بل تحوم نفسه كلها حول نقطة واحدة ، وحبك الشيء يقوي انتباهك له فلا تفكر إلا فيه ، ولا تكشف إلا عنه ، وكما يعمي الهوى ويصم ، فكذلك يوحي ويبدع .

وأحسن دليل على استعباد الهوى للعقل منطق العواطف . إذا أصاب الشيء هوى من نفوسنا قبلناه بسهولة ، وإذا أردنا البرهان عليه لم نكتف بالبرهان والاثبات بـــل نهجنا طريق الاقناع .

قال (ريبو) : يقوم منطق العواطف على المطابقة بين حكم قيمة ونتيجة محكوم بها قبل البحث عنها ، فيحكم الانسان مثلاً أن هذا الشيء جيد ، ويستنتج من جودته وجوب الحصول عليه ، فلا يزال يأتيك بالبراهين والادلة ، حتى يثبت لك أن حصوله على هذا الشيء حق ، يقوده في ذلك كله قلبه ، وتهديه عواطفه .

ولذلك كان منطق العواطف مختلفاً عن منطق العقل ، والفرق بينهما أن المقدمات في منطق العقل تولد النتائج ، ولكنها في منطق العواطف تتولد منها ؛ كأن العقل آلة في يد الحساسية تلعب به كما تشاء .

ولنأت بمثال على ذلك . إذا مرض أحد أحبابنا رغبنا في شفائه ، ثم اثبتنا ضرورة شفائه بسنه ، ومقاومته ، ومناعة جسمه ، ومهارة الطبيب الذي يداويه ، فنقول : إن

كثيراً من المرضى الذين أصيبوا بمثل هذا الداء لم يلحقهم الأذى . كيف يموت هذا المريض وهو لا يزال في مقتبل العمر ، قوي البنية ، وقد عني بـــه طبيب حاذق ، فلا شك في شفائه . هذا منطق العواطف ، أما الطبيب فمنطقه عقلي ، لأنه ينظر في حالة المريض ويكشف عن أعراض دائه ، ويقايس بينه وبين غيره ، ويستنتج من هذه المقايسة نتيجة مجردة عن العاطفة .

ومن نتائج تأثير الهوى في العقل عدم التقيد بمبدأ التناقض . مثال ذلك أن كثيراً من المتعلمين يؤمنون بالأساطير . وهم وإن تقيدوا في كل شيء بأحكام العقل، إلا أنهم عنـــد نظرهم في المسائل الموافقة لأهوائهم يستسلمون للأوهـــام ، ويقعون في التناقض، كخوف بعضهم من الظلام واعتقاده في الوقت نفسه أنه لا وجود للجن ، فكل هذه المتناقضات ناشئة عن الهوى .

وللاستدلال في منطق العواطف ، طرائق خاصة لا تختلف بالجملة عن طرائق المنطق العقلي ، نذكر منها الآن طريقتين أساسيتين ، وهما طريقتا الجمع والترتيب .

١ – طريقة الجمع ، وهي أن يأتي العقل بجملة من الأفكار المتصلة بالنتيجة المراد اثباتها من غير أن يكون بينها وبين تلك النتيجة رابطة منطقية . كالطريقة التي سماها (باسكال) بنظام القلب . وهي أن يذكر المرء كل ماله علاقة بغايته ، من غير أن يكون لما ذكره صلة بسياق الكلام . مثال ذلك نداء بعض الباعة وخطابهم للجماهير في الأسواق ، فهم ينادون بالمارة ، ويحيون رغائبهم ، ويمنونهم ، ويضحكونهم . ولو أصغيت إلى كلامهم ، لما وجدت في ظاهره نظاماً ، ولكنك إذا حللته وجدته متعلقاً بغاية واحدة ، وهي بيع البضاعة . ومن قبيل ذلك أيضاً طريقة الاقناع عند احتدام الجدل ، فأن المتكلم كثيراً ما يستعمل الألفاظ والبينات في سبيل الاقناع ، من دون أن يكون بين ألفاظه ارتباط. انه يفكر في الغاية ويريد أن يوصل خصمه إليها بالرغم منه ، وطريقته هذه هي طريقة السلطان ؛ لا طريقة الحرية ، وهي موافقة لطبيعة الهيجان .

٢ ـ الطريقة الثانيـــة طريقة الترتيب . وهي تقتضي أن ينظر المتكلم في مزاج المخاطب وطبعه ، فيخاطبه على قدر عقله ، ويستعمل في خطابه بينات متتابعة بعضها أقوى من بعض ، وينتقل من حجة قوية إلى حجة أقوى بالتدريج . مثال ذلك ما جاء في رواية (راسين) من الحجج التي استعملها (نارسيس) و (نرون) في مخاطبة الجمهور بعد ذهاب (بيروس) .

ج – تأثير الهوى في الفاعلية : – للهوى تأثير في الفاعلية . من ذلك أنه يدفع صاحبه إلى القيام بأعمال لا يقوى عليها وهو في حالته الطبيعية . ولكن هذه الفاعلية التي يحددها الهوى أقرب إلى الغريزة منها إلى الإرادة ، لانها اندفاعية تلقائية لا أثر للتأمل والتنظيم فيها . قال (دوغاس) : « ليس للارادة التي يبقيها الهوى زاجر ولا قاعدة ، لأنها لا تحتكم إلى العقل ، ولا تتمالك عن فعل ما يرغب فيه القلب ، فليس بينها وبين القدرة على كبح جماح النفس صلة » .

ولعلنا لا نستطيع معرفة نتائج الهوى معرفة تامة إلا إذا فرقنا بين أنواع الهوى المختلفة .

٦ – أنواع الهوى

تنقسم الأهواء بوجه من القسمة إلى ثلاثة أنواع : الأهواء العالية ، والأهواء الخسيسة ، والأهواء المتوسطة [1] .

١ – الأهواء الخسيسة : – أحسن مثال يدل على الأهواء الخسيسة هوى مدمن الخمر . ان أثر الارادة في تولد هذا الهوى سلبي لا ايجابي ، لأنها تتقهقر على طول الخط ، ولا تقاوم الميول والنزعات . يشعر شارب الخمر في أول الأمر بلذة وقوة ونشاط ، ثم يغيب عن الوجود فيلسى شجونه وآلامه ، ثم تتولد العادة بعد ذلك بالتكرار والادمان . وإذا تولدت صارت شغلاً شاغلاً . ولذلك كان تولد هذا الهوى شبيهاً بتولد الأمراض ، لأنه ينشأ عن جرثوم يدخل النفس فيعشش فيها ، ويفرخ ، وينمو ، من غير أن يكون لنا علم بنتائجه المخيفة .

ولكن ما هي نتائج هذه الأهواء ؟ ينشأ عن هذه الأهواء آثار جسدية ونفسية معاً . ولنقتصر الآن على ذكر النفسية منها : الهوى يشوش النفس ، ويفسد نظام الحياة . يكون المرء في حالته الطبيعية معتدلاً ، يهتم بزوجته وأولاده ، ويفكر في مهنته . وقد يكون عضواً في أحد الأحزاب فيهتم بسياسة بلاده وعمرانها ، ويشارك الجمهور في آرائه وأعماله . ولكنه إذا أصبح مدمن خمر ضاقت دائرة عمله وأضاع كل لذة في تعاطي مهنته ، وخسر كل ميل إلى الاطلاع والبحث ، ولم يبق له إلا رغبة واحدة ، هي شرب الخمر . إن هذا الهوى الخسيس شبيه بالفكرة الثابتة .

---

(١) راجع روستان ، كتاب علم النفس ، ١٨٧ – ١٨٩

٢ — الأهواء العالية : — مثـال ذلك هوى العالم وميله الشديد إلى بعض الموضوعات. ان للارادة تأثيراً في منشأ هذا الهوى . والدليل على ذلك ان العالم كان في أول أمره جاهلاً كغيره من عامة الناس ، ثم أخذ يسعى لاكتساب المعرفة ، ولم يصبح ميـله إلى البحث طبيعياً ، الا بعد ان بذل في سبيل ذلك جهداً عقلياً. وهذا الجهد يقتضي أن يكون للارادة أثر في تولد هوى العالم . ولا بد دون الشهد من أبر النحل . وكذلك هوى الفنانين من مصورين وموسيقيين، فهم لا يتوصلون الى اكتساب ملكاتهم الا بعد عدد كبير من التمارين المملة . ومعنى ذلك كله أن الأهواء العقلية والفنية لا تنمو إلا بمعونـة الارادة ، وهي لا تطرد الميول الأخرى بل تجمعها حول نقطة واحدة وتنميها. نعم انها تستولي على النفس، ولكنها لا تبعثر الميول ، بل توحدها ، فتجري الحياة النفسية جرياً طبيعيـاً ، وتحافظ النفس على أوزانها المختلفة . ولا يتضخم من بين الميول كلهـا إلا ميل واحد ، يتسلط على غيره ، ويوحد الأفكار ، والعواطف ، والاحساسات ، من غير أن ينفرد وحده بالعمل. انظر الى رجل مولع ببعض المسائل العلمية أو السياسية أو الاجتماعية . انه يسمو الى أفق غير أفقه الطبيعي . لأن هواه يغني نفسه ، ويولد فيها الحذق ، والفطانـة ، والصبر . ويكسبه صفات لا عهد له بها من قبل .

٣ — الأهواء المتوسطة : — إن بين هذين النوعين من الأهواء نوعاً ثالثاً يسمى بالهوى المتوسط . وهو لا ينشأ عن الاحساس فقط، كالأهواء الحسيـة، ولا يقتضي الاتصاف بقوة الارادة كالهوى العالي، بل يتولد من الاحساس، ومن ملكة أخرى متوسطة بين الاحساس والتأمل ، وهي ملكة الخيـال . مثال ذلك العشق ، فان العاشق يبدل صورة المعشوق بخياله ، ويسبغ عليه من نفسه حلة سحرية . إلا أن هذا التبديل ليس علة الهوى وإنما هو نتيجته . ولو بحثت عن العلة الحقيقية لوجدتهـا في العمل النفسي الخفي الذي خمر الميول وهيأها للتعلق بهـذا الشخص دون غيره ، فاذا كانت النفس مستعدة للعشق وجدت في احسـاس بسيط أو صورة بصرية بسيطة واسطة لبلوغ قصدها. فكأن هذا الاحساس مادة كياوية ألقيت في سائل متحرك فجمدته بسرعة .

إن هذا الهوى يشبه النوع الأول من الأهواء ببعض صفاته . فهو قسري ، لأن العاشق كثيراً ما يجهل حبه ، فتتخمر ميوله وراء حجاب الشعور ، ثم تتفجر كالسيل،

فتوقف عمل الارادة . ثم أن العاشق يغار على معشوقه ولا يريد أن يشاركه فيه أحد ، ولا يفكر في غيره . وكثيراً ما يكون العاشق أنانياً ، فيريد أن يكون الحب متبادلاً ، وإذا لم يبادله معشوقه بالحب طالب بحقوقه .

وقد يشتمل الحب على ميول شخصية كالرغبة في السيطرة، أو على ميول شخصية غيرية كحب الذات، وقد يكون اقتحاماً واستئثاراً وامتلاكاً، وعدوان ارواح على ارواح .

ثم ان هذا الهوى يشبه الأهواء العالية ببعض صفاته الأخرى. لأنه كثيراً ما يولد العزم والاقدام، وحب التضحية، والاخلاص. ولذلك قيل انه يغني النفس، ويزيد قواها الأدبية.

٧ ـ معالجة الأهواء

من الضروري مكافحة الأهواء الخسيسة ، كما انه من الواجب اتخاذ التدابير المانعة من تولدها قبل التدابير الرادعة . لأن الوقاية من المرض خير من معالجته بعد حدوثه . ومن السهل على العاقل أن يمنع تولد الهوى في نفسه ، وأن يعصاه قبل أن تنفذ أحكامه عليه . فاذا لم يلاحظ بادرة سطوة الهوى وخداع حيلته قوي سلطان الهوى عليه وكلّ عقله بعد ذلك عن دفعه ومغالبته .

فمن الضروري اذن ان يتأمل المرء ذاته ، وان يكشف عن مداخل الهوى الكامنة في نفسه ، فاذا ظهر له ما خفي من جراثيمه غالبها بشدة . ودفعها بقوة ، وكافح جميع حلفائها ، وابتعد عنها ، وغير نمط حياته ، وانتقل عند الضرورة من بيئة إلى أخرى .

ولما كان الفراغ والتعطل عن العمل أحد الأسباب الباعثة على تولد الأهواء الضارة وجب على الشبان لكثرة الدواعي المتسلطة عليهم أن يملأوا أوقات فراغهم بالعمل المثمر، وأن لا يجعلوا الشباب عذراً لهم . ان الرجل الذي يحب أسرته ، ويحب أصدقاءه ويحب بلاده ، ويحب الانسانية والحقيقة والجمال معاً يجد في هذا الحب الغني بألوانه الممتعة ما يمنعه من الوقوع في الهوى المتسلط المشؤوم . ويمكننا معالجة الأهواء بعد ظهورها بطريقتين .

١ ـ لا يمكن التأثير في الرغائب والشهوات المقومة للهوى تأثيراً مباشراً. ولكن الرغبة تقتضي تصور غاية يقصدها الفاعل . فيمكننا اذن ان نؤثر في تصورنا لتلك الغاية، وذلك بوساطة الانتباه فنحول ذهننا عن الأشياء التي شغلتنا ، ونفكر في غيرها . فاذا جعلنا بعض هذه الأشياء عدواً لبعض أضعفنا ميلنا اليها. ويمكننا أيضاً أن نحارب بعض الأهواء

بالتفكير في عواقبها الوخيمة . وحسم ذلك أن يستعين المرء بعقله على نفسه ، فيشعرها بما في عواقب الهوى من شدة الضرر ، وقبح الأثر .

٢ ــ ان اللذة التي نشعر بها في ادراك الرغبة تقوي تلك الرغبة نفسها . فلنمتنع اذن عن كل فعل من شأنه ارضاء رغبة من هــذه الرغبات المقومة للهوى . فاذا امتنعنا عن الفعل حذفنا اللذة وأضعفنا الهوى ، قال (بوسويه) : مما يضعف الهوى ان ترغب وتشتهي ولا تجد لهواك نتيجة ، وان تشقى من غير أن تنال لذة . فالهوى الذي لا يدرك غايته يضعف ، وكثيراً ما يرغب المرء في شيء ، فاذا شعر بعجزه عن ادراكه أعرض عنه .

وقصارى القول ، لا يمكن التغلب على الأهواء إلا بالصبر ، والثبات ، والاستمرار على العمل ، وهذا يقتضي جهداً ارادياً عظيماً .

المصادر

1 — Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience.
2 — Descartes. Traité des passions.
3 — Dumas, Traité de Psychologie, I. 490 - 497.
4 — Pierre Janet, L'Automatisme psychologique.
5 — Ribot, Essai sur les passions.
Logique des sentiments.
6 — Spionza, Ethique, liv. II.
7 — Stendhal, De l'amour.

تمارين ومناقشات شفاهية

١ ــ حلل بعض الأهواء التي وصفها راسين في رواياته .

٢ ــ ما هي قيمة الهوى ؟

٣ ــ كيف تعالج الأهواء ؟

الإنشاء الفلسفي

١ ــ ما هو الهوى .

٢ ــ الهيجان والهوى.

٣ ــ الأهواء العقلية .

٤ ــ تأثير الأحوال العقلية والانفعالية بعضها في بعض .

٥ ــ العاطفة والعقل .

الكتاب الثالث
الحياة العاقلة



توطئة

ليست الحياة العقلية مستقلة عن الحياة الإنفعالية ، لأن الحياة النفسية كما رأيت كل لا ينقسم ، فلا يمكن فصل الظواهر الانفعالية عن الظواهر العقلية، ولا فصل الحياة الفاعلة عن كل باعث انفعالي . على انه يمكن البحث كما رأيت في كل من هذه الوجوه الثلاثة على حدته . ولنبحث الآن في الحياة العاقلة ، أي في حياة التفكير والتأمل .

ما هو التفكير ؟ ـ لا تقتصر النفس في التفكير على الاحساس، ولا على تصور الأشياء بعد غيابها ، بل تبحث عن العلائق التي تربط هذه الأشياء بعضها ببعض ، ثم تبغي فهمها لتوفق بينها وبين غيرها من المسائل ، وتكشف عن المبادىء العقلية التي تجمع بينها كلها . ولذلك شبه العلماء فعل التفكير بفعل النسج العضوية التي تمتص المواد الخارجية وتنضجها ثم تبدلها إلى مادة حية وتمثلها . فالتفكير هو الكسب ، والتمثيل ، والانضاج ، والفهم .

١ ـ الفكر والعاطفة

لا تدل الظواهر الانفعالية إلا على ما يجري في النفس من الأحوال الشخصية أو الذاتية ، فإذا اقتصر المرء على الشعور باللذات والآلام وغيرها من الظواهر الانفعالية لم يدرك بها إلا نفسه ، تراه يغفل عن إدراك كل شيء خارجي إلا عن إدراك انفعالاته . ولذلك قيل ان كل ظاهرة نفسية عاطفة وشعور ، لأنها شخصية ، إلا اننا نستطيع ان نفرق بين العاطفة الشخصية والفكر المجرد ، مثال ذلك : اني أرى في الطريق حية ، فادركها ، وأرغب في معرفة صورتها ، وحركاتها ، وعاداتها ، فإذا غفلت عن نفسي ونسيت الخطر المحدق بي وتجردت ، خلال بحثي عن حقيقة هذا الحيوان ، عن كل باعث شخصي ، كان ادراكي ظاهرة عقلية . وإذا شعرت به ، ونظرت إلى الصلة التي بيني وبينه ، وأدركت الخطر المحدق بي ، فتهيجت ، وخفت ، وهربت أو سكنت روعتي وتجرأت على ضربه كان شعوري به ظاهرة انفعالية أو حالة وجدانية .

فالظواهر النفسية التي ندرسها في الحياة العاقلة هي الظواهر المرتكزة على الحقائق

الخارجية المستقلة عن الشخص . وقد قيل إن الفكر يمتاز بموضوعيته ، فالرجل العاقل أو المفكر هو الذي يفحص عن نواميس الأشياء ، أي عن العلاقات الدائمة التي تجمع بينها، وهي قوانين الطبيعة ، أو قوانين الفكر عامة . فلا يهتم بتأثير الفكر في حياته ، ولا بما انبعث عنه من اللذة . بل يبحث عن الحقيقة المجردة . فهو لا يكون الحقيقة كما يشاء بل يتقبلها ويخضع لاحكامها . إن حاصل ضرب اثنين في أثنين يساوي أربعة ، سواء أرضيت أم أبيت، والفوسفور يذوب بدرجة كذا من الحرارة من غير أن يكون لعواطفي الشخصية تأثير فيه . وقد يظن أن الرياضي يستغني عن العالم الخارجي ، وأن المعاني العقلية التي يؤلفها شخصية وذاتية . والحق عن ذلك بعيد، لأن الرياضي لا يستطيع أن يبدل أحكامه المنطقية كما يريد ، فلا يتعلق به أن يكون مجموع زوايا المثلث أكثر أو أقل من قائمتين ، حتى لقد قال (مالبرانش) : « إن أفكاري تقاومني » . وقال الرياضي (هرميت) في رسالة بعث بها إلى (غالوا) [1] : « أعتقد أن هناك حقائق خارجية مستقلة عنا ، وهي مطابقة لما في الجبر العالي من النظريات المجردة ، وأعتقد أننا سنطلع يوماً عليها » .

ثم إنني استطيع في الوقت نفسه أن ألاحظ عواطفي وأهوائي ، وأنظر فيها نظراً عقلياً مجرداً، كما يفعل علماء النفس عند اتباعهم طريقة التأمل الباطني، ولكن هذا التأمل الباطني يقتضي ان يكون النظر في الأحوال الداخلية ، كالنظر في الأشياء الخارجية، مجـــرداً عن كل غاية ذاتية ومصلحة شخصية . وقد قيل أن المتيّم يعيش في هواه من غير أن يفكر فيه ، أما عالم النفس فيتأمل هواه ويحلله ، وإذا فكر فيه ذكر صفاته التي تنطبق على كل متيم . فلا يمكنك أن تقول إن الانسان يفكر ، الا اذا كان نظره الى الأشياء نظر المشاهد المستقل عنها ، وهذا يقتضي أن يتجرد الانسـان من عواطفه واهتمامه الشخصي، وأن يجعل الحقيقة التي يفكر فيها خالصة من كل لون انفعالي .

---

(١) الرسائل Gorrespondance ، جلد ١ . ص ـ ٨ ذكرها (جول تانري Tannery) في مقالة عن طريقة الرياضيات المحضة في كتاب منهج العلوم Da la méthode dans les sciences, Paris Alcan 1900.

٢ ـ اتحاد الحياة العاقلة والحياة الانفعالية

مما يدل على اتحاد الظواهر العقلية والظواهر الانفعالية واتصالها تأثيرها بعضها في بعض.

١ ـ تأثير الحساسية في الحياة العاقلة :ـ تؤثر الحساسية في جميع وظائفنا العقلية .

آ ـ تؤثر في الادراك : فقد تجعل ادراكنا للاشياء جلياً واضحاً، وقد تجعله غامضاً مبهماً، وإذا وافق الأمر هوى من نفوسنا اهتدينا إلى إدراك جميع خوافيه، وإذا املناعنه لم ندرك ظاهرة من ظواهره . فنحن لا ندرك من الأشياء إلا ما نريد ، ولا نرى إلا ما نحب.

ب ـ تؤثر في الذاكرة : كثيراً ما يؤثر الخوف او الخجل في الطالب فينسيه درسه الذي بذل في سبيل حفظه جهداً عظيماً . وكثيراً ما يؤثر الهيجان في الخطيب فينسيه خطابه الذي اعده وحفظه حفظاً جيداً . وكم مرة نسينا السبب ذاته أسماء أصدقائنا ، أو تاريخ ولادتنا ، وعكس ذلك صحيح أيضـــا ، لأن الهيجان قد يوقظ الذكريات ويحيي الماضي .

ج ـ تؤثر في الحكم والاستدلال والخيال : ويكون تأثيرها تارة ايجابياً وأخرى سلبياً . والمرء مفتون بحسن ما يقال فيه فلا يصدق إلا المديح ، وإذا نظر في أمر نفسه كانت أحكامه أقرب الى الخير منها إلى الشر، وإذا نظر في أمر غيره اختلفت أحكامه باختلاف عاطفته ، فيصدق من يذم اعداءه . ويكذب من يصف له عيوب معشوقه . فالقلب يقلب محاسن الأعداء إلى مساوىء ، ومساوىء الأحباب إلى محاسن . وقد قلنا أن حب الشيء يعمي ويصم .

والقلب مصدر الالهام لأنه يوحي إلى الخيال بأبدع المعاني ، وأجل الاختراعات ، وأسمى الآثار الفنية ، كما يوحي اليه بأقبح التصورات وأخسها.

د ـ وقد أثبتت مباحث علماء أمراض النفس ان أكثر الاختلالات العقلية ، كالماليخوليا والهذيان المزمن ، ناشئة عن خلل في العاطفة ، وان اشتداد العاطفة ، أو ضعفها يحدث في الفكر تشويشاً ، وان العاطفة رابطة من روابط الفكر ، وانها ضرورية لتعليل ظاهرة تداعي الأفكار وتفسير تغيراتها .

٢ ـ تأثير الفكر في العاطفة : ـ ان تأثير العاطفة في الفكر لا يمنع من تأثير الفكر في العاطفة ، ولعل هذا التأثير الاخير أكثر خطورة من الاول .

آ ـ الفكر يولد العواطف : لقد دلت التجارب على أن الحساسية لا تنمو ولا تتنوع ألوانها ، إلا إذا نما العقل ، واتسعت المدارك . ولو كان الطفل والرجل الابتدائي والجاهل قادرين على التفكير والتأمل كالرجل المتحضر لما كانت عواطفهم أقل تنوعاً وأضيق نطاقاً من عواطفه . أضف إلى ذلك أن للفكر سحراً يولد أسمى العواطف . فالتفكير ، والتأمل ، والسعي وراء الحقائق الغامضة ، واصطياد الأفكار ، والكشف عن الحجب التي تستر الحقيقة ، كل ذلك يولد في النفس لذة عظيمة .

انظر إلى ما يجري في نفسك عندما تشرق الحقيقة الواضحة عليك من خلال الأفكار والصور الغامضة . إن طائفة من العواطف والمشاعر تنضم إلى هذه الحقيقة الجديدة ، فتؤلف معها موكباً واحداً . وهذه العواطف هي الأساس الذي ترجع إليه حماسة المصلحين، وصبر العلماء، وهيام الشعراء، وسعيهم جميعاً وراء الخير، والحقيقة ، والجمال ، فانهم إذا أدركوا غايتهم اندفعوا إلى نشر أفكارهم في الناس ، حتى أنهم كثيراً ما ينقلبون إلى رسل يخاطبون الناس بلغة الوحي والايمان .

ومما يؤيد ذلك أيضاً أن المطالعة والنصائح والأمثلة الواقعية تأثيراً في تصور المثل الأعلى . ولهذا المثل الأعلى تأثير قوي في حساسيتنا أي في ميولنا ومنازعنا . ما أكثر الشبان الذين لم يميلوا إلى الأسفار إلا بعد قراءة قصة (روبينصون كروزي) . بل ما أكثر الذين لم يعشقوا الجندية إلا بعد قراءة معارك هوش ومارصو ونابليون ! ان نجاح بعض رجال الأعمال الامريكيين في مشروعاتهم رغب كثيراً من الشبان في تعاطي الصناعة والتجارة .

ب ـ الفكر يبدل العاطفة : وكما يؤثر الفكر في توليد العاطفة فهو كذلك يبدلها إذا كانت موجودة بالفعل . والاعتقاد أن عاطفة من العواطف مطابقة للنظام والحق والواجب يقوي تلك العاطفة ويديمها . وعكس ذلك صحيح أيضاً . لأن الرجل إذا اعتقد ان في الصدقة قربة إلى الله ازداد ميله إلى اعطائها ، ولكنه إذا اعتقد أن الصدقة تضر الفقير

وصاحب المال والمجتمع البشري ضعف ميله الى التصدق على الفقراء. فالاعتقاد يؤثر في العاطفة فيقويها أو يضعفها. ولاتعدو الميول والأهواء أن تكون ذات صيغة عقلية تبدلها كما تشاء.

هناك حاجة طبيعية تدفع الانسان الى وزن عواطفه بميزان العقل ، ألا ترى إننا نريد أن تكون عواطفنا معقولة ، ونريد أن نبين أسباب حبنا وبغضائنا. ونريد أن ينقلب حبنا الواقعي الى حب واجب ، وبغضنا الواقعي الى حق ، فنبدل ما هو كائن ، ونقلبه الى ما يجب أن يكون . وقد أوضحنا ذلك عند البحث في منطق العواطف .

ثم أن تأثير الفكر في العاطفة تارة يكون حسناً وأخرى يكون سيئاً. فكما أن الفكر الصحيح يولد العواطف المعينة على تحقيقه ، ويزيد قوة تفهمنا لما في قلبنا من العواطف الخفية ، كذلك الفكر الفاسد يجعلنا في بعض الأحيان تنخدع ببعض العواطف ، أو نحتقرها. فيولد فينا قسوة القلب . وهي أكثر خطراً على المجتمع من فساد الميول وانحطاط الأخلاق .

٣ ـ تصنيف الظواهر العقلية

ان الحالات العقلية متحدة بالحالات الانفعالية ، وهذا يجعل تصنيفها صعباً جداً . ومما يزيد في صعوبة هذا التصنيف اختلاط الظواهر العقلية بعضها ببعض . فالذاكرة تؤثر في الادراك ، وتعين على تفهم الأشياء ، كما أن تفهم الأشياء ومعرفة روابطها المنطقية وادراك علائقها بغيرها ، كل ذلك يساعد على الحفظ . ان الاحساس والذاكرة والخيال ملكات ضرورية لا تتم أفعال العقل الا بها ، وهي ظواهر صعبة التحليل لكثرة تعقيدها واشتباكها .

على أننا نستطيع أن نقسم الحياة العاقلة بوجه من القسمة إلى الوظائف التالية :

١ – وظائف الكسب ، وهي الاحساس والادراك ، ان العقل لا يستطيع أن يقوم بوظيفته إلا اذا اكتسب عناصر المعرفة من العالم الخارجي . لأنه أشبه شيء بآلة لا تنتج الأشياء الجديدة إلا إذا كان لديها مادة أولية توضع فيها للمعالجة .

٢ – وظائف الحفظ . وهي ضرورية لإدخار المعرفة واسترجاعها كالذاكرة والخيال.

٣ – وظائف الانضاج . ان صور المواد المحفوظة في النفس تحتاج الى النضج . وهذا النضج يكون على صورتين : النضج التلقائي ، والنضج التأملي .

آ – النضج التلقائي : وهو يتضمن الأفعال الذهنية التالية:تداعي الأفكار،والتخيل، والتجريد والتعميم . ان تداعي الأفكار يتم بصورة تلقائية ، لأن الأفكار تتصل بعضها ببعض ، وتؤلف زمراً خاصة من غير أن يكون للارادة فيها أثر ، والتخيل المبدع قد يحدث أيضاً بصورة تلقائية ، لأن العالم لا يدري في بعض الأحيان كيف تم له الكشف عن الحقيقة ، ولا يعلم الشاعر من أين أتاه الوحي والتجريد والتعميم فعلان تلقائيان؛لأننا كلما رأينا أشياء متشابهة جردنا منها معنى كلياً يصدق عليها كلها من غير أن نكون محتاجين في ذلك إلى التأمل .

ب – النضج التأملي . ان تأليف الافكار لا يحصل لنا بصورة تلقائية دائماً، بل يحصل لنا أيضاً بصورة إرادية . فكلما صادفنا في حياتنا مسألة من المسائل العويصة ، ورغبنا في أن نجد لها حلاً لم يرضنا اتصال أفكارنا بعضها ببعض على الوجه التلقائي ، بل أردنا أيضاً أن نقود افكارنا بانتظام ونرتبها ترتيباً منطقياً ، فنحذف بالارادة والتأمل كل ما ليس له علاقة بتلك المسألة ، ونحتفظ بالافكار الضرورية المؤدية الى النتيجة ، وهذا الفكر المنظم ينقسم الى الانتباه الإرادي ، والحكم ، والاستدلال . ثم أن البحث في الاستدلال يكشف لنا عن قوانين الفكر العامة كمبدأ عدم التناقض ، ومبدأ السببية . وتسمى هذه المبادىء بالمبادىء المنظمة للمعرفة .

ويمكننا أن نلخص ما تقدم على الوجه التالي :

١ – اكتساب المعرفة : الاحساس ، والادراك .

٢ – حفظ العناصر المكتسبة : الذاكرة .

٣ – نضج المعرفة:
- ١ – النضج التلقائي : تداعي الافكار . المخيلة . التجريد والتعميم .
- ٢ – النضج التأملي : الحكم والاستدلال . المبادىء المنظمة المعرفة .

الفصل الأول

الإحساس

١ ـ تعريف الاحساس وشرائطه

الاحساس ظاهرة نفسية أولية، وهو أما أن يكون عنصراً من عناصر الحياة الانفعالية، و ما أن يكون عنصراً من عناصر الحياة العقلية . وقد بحثنا في الاحساس الانفعالي (ص ٢٢٩) وقلنا انه انفعال نفسي لاذ أو مؤلم ينشأ عن تبدل عضوي . ونريد الآن أن نبحث في الاحساس من حيث هو عنصر عقلي أي من حيث هو أساس الادراك والتصور .

١ - المؤثر والاثر والاحساس . – إن العوامل الخارجية التي تؤثر في جسدنا تحدث فيه تبدلاً عضوياً . ثم ينتقل أثر هذا التبدل العضوي من الجسد إلى الشعور .

آ ـ إذا استثنينا الاحساس الداخلي الذي يدل على حالة عضوية داخلية، كان كل إحساس حالة نفسية بسيطة تحدث عن تأثير خارجي في جسدنا . وهذا العامل الخارجي قد يكون ميكانيكياً (كالضغط أو الصدمة) ، أو طبيعياً (كالحرارة أو الصوت أو النور) ، أو كيميائياً (كالرائحة أو الطعم) ، أو كهربائياً . ونحن نسميه « مؤثراً » أو « منبهاً » .

ب ـ ثم ان الاحساس يقتضي توافر بعض الشروط الفيسيولوجية : (١) إن المؤثر يحدث في الحاسة تبدلاً نسميه بالطابع أو الأثر . لا تزال حقيقة هذا الأثر مجهولة . إلا إن بعض العلماء يقولون ان التبدل الذي يحدث في حاسة البصر تبدل كيميائي . ومهما يكن من أمر فان العلماء يثبتون لكل حاسة حداً أكبر وحداً أصغر . مثال ذلك ان حاسة السمع لا تدرك في الثانية إلا عدداً محدوداً من الأمواج . فإذا كان عدد الأمواج في الثانية أكثر من ٣٤٠٠٠ أو أقل من ١٦ لم تسمع الأذن شيئاً . هناك إذن حد أكبر وحد أصغر

لكل محسوس . ويمكن أن يقال ان هذا الحد يختلف باختلاف الأشخاص ، ويختلف في الشخص نفسه باختلاف الظروف والأوقات . (٢) — ثم ان الاحساس يقتضي أن ينتقل هذا الأثر الواقع على الأطراف إلى المراكز العصبية . وقد اختلف العلماء في طبيعة هذا الانتقال . فهل هو حـــركات اهتزازية شبيهة بالتيار الكهربائي ، أم هو تفاعل كيميائي ينتقل شيئاً فشيئاً من الأطراف إلى المراكز العصبية ؟ ان بعض العلماء يميلون اليوم إلى قبول هذا الرأي الأخير ، لان سرعة التيار العصبي وهي ٣٠ متراً في الثانية ، بطيئة جداً إذا نسبت إلى سرعة التيار الكهربائي . (٣) — ثم ان الاحساس يقتضي أيضاً أن يكون هناك مراكز تنتقل اليها الآثار العصبية . وقد بين العلماء أن في المخ مراكز حسية معينة تنتهي اليها الآثار العصبية . ولا احساس إلا إذا وصل التأثير إلى تلك المراكز ، لان المخ هو مركز المجموع العصبي فمن هذه المراكز مركز البصر ، ومركز السمع ، ومركز اللمس ، ومركز الشم ، وهي تقلب التبدل العصبي إلى إحساس .

ج — فما هو الاحساس ؟ الاحساس ظاهرة نفسية أولية تعقب انتقال الاثر العصبي من الاطراف إلى المراكز الحسية ، أو هو صدى التبدلات الجسدية وانعكاس آثارها على الشعور .

٣ — الأحساس والادراك : — الاحساس غير الادراك ، لان الادراك ظاهرة نفسية مركبة ، أما الاحساس فهو ظاهرة أولية بسيطة ، انظر إلى الاشياء ، انك تجد لكل منها محلا في العالم الخارجي ، وتجد لكل منها حجماً يختلف عن حجم الآخر ، وتدرك لكل شيء معنى ، فإذا نظرت إلى الافق عند المساء ، ورأيت قرصاً من النور أحمر اللون ، ثم رأيته يقترب من سطح البحر ، قلت هذا غروب الشمس ، ثم انك تشعر بأن هذا الشيء مستقل عن شخصك ، وان له حقيقة خارجية . وليست هذه العناصر المقومة لـــلادراك متولدة مباشرة من الاحساس ، لان الادراك يقتضي الاحساس بالشيء ويقتضي شيئاً آخر غير الاحساس مستمداً من التجربة والذاكرة والحكم وغير ذلـــك من الافعال الذهنية ، فرؤية قرص النور فوق البحر تجعلني أدرك معنى غروب الشمس ، أما الطفل فقد يرى ما أرى ، ولكن من غير أن يدرك ما أدرك . فالاحساس حدس بسيط ، والادراك ظاهرة نفسية مركبة تقتضي عملا ذهنياً معقداً .

٢ ــ وجوه الأحساس المختلفة

لما كان الاحساس ظاهرة نفسية بسيطة كان من الخطأ ارجاعه إلى عناصر أبسط منه كما فعل سبنسر : لأن البسيط لا جزء له. إلا أننا نستطيع أن نبحث في صفات الاحساس من وجوة مختلفة .

١ ــ الاحساس يقتضي شيئاً من الفاعلية ، ويستلزم بعض الحركات، كحركة العين عند النظر إلى الأشياء . وهو مولد للحركة . فقد اثبت (فره) أن ازدياد شدة المؤثر الحسي يزيد القوة المحركة ، وأثبت أيضاً أن للألوان درجات مختلفة في التأثير. فالأحمر أشدها توليداً للحركة ، والبنفسجي أقلها تأثيراً . ولا عجب في ذلك ، لأن طاقة أمواج النور تتناقص بحسب ترتيبها الطيفي من الأحمر إلى البنفسجي .

٢ ــ وللاحساس وجه انفعالي لأنه اما أن يكون ملائماً واما أن يكون منافياً .

٣ ــ ثم ان الاحساس عنصر من عناصر الحياة العاقلة ، لأنه حدس مباشر نطلع به على صفات الأجسام الخارجية من لون ورائحة وطعم وغير ذلك .

ظن بعض علماء النفس أن العنصر الانفعالي والعنصر العقلي في الاحساس متناسبان تناسباً عكسياً ، أي كلما ازداد العنصر الانفعالي قل العنصر العقلي ، ولكننا إذا استثنينا الاحساسات الداخلية والاحساس باللذة والألم لم نجد هذا التناسب صحيحاً في كل شيء ؛ لأن احساس الذوق مثلاً قوي الانفعال ،ولكنه يدل في الوقت نفسه على الأشياء الخارجية دلالة واضحة .

٤ ــ أنواع الاحساس : ــ لكل احساس كيفية تخصه ، فهو اما أن يكون بصرياً ، واما أن يكون سمعياً ، وإما أن يكون لمسياً الخ ..

٥ ــ مدة الاحساس : ــ لا يزول الاحساس مباشرة بعد زوال المؤثر ، بل يبقى في الشعور مدة من الزمن . ولولا بقاء الاحساس في الشعور لما ولد دوران جذوة النار هالة من النور ، ولا رأيت الصور الثابتة متحركة على اللوحة الفضية ، ان بقاء الاحساس على هذه الصورة يولد كما سنرى[1] شعورنا بهويتنا وديمومتنا . وقد أثبت علماء النفس أن مدة الاحساس البصري هي $\frac{١}{٥}$ أو $\frac{١}{٨}$ من الثانية

(١) راجع بحث الشخصية .

٦ ـ شدة الاحساس : ـ ثم ان دوام الاحساس يدعو إلى تغير شدته . فقد يكون الصوت ضعيفاً وقد يكون عاليا ثم يتغير . إلا أن هذا الاختلاف في شدة الصوت ليس ناشئاً عن اختلاف في الكم،بل عن اختلاف في الكيف ، ومعنى ذلك أن هذا الاحساس الشديد لايختلف عن ذلك الاحساس الضعيف بعدد اجزائه ومادته،بل يختلف عنه بصفات جديدة من الصعب ارجاعها إلى نسب رياضية [١] .

٣ ـ أنواع الاحساس

لنذكر الآن أنواع الاحساس على سبيل التصنيف ، ولنبين حال كل منها . إن القدماء لم يعرفوا من الحواس إلا خمساً ، وهي اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر ، ولكن المتأخرين كشفوا عن اعصاب حسية جديدة ، فقسموا اللمس إلى حواس مختلفة . ووجدوا في الأذن حاسة جديدة سموها حاسة التوازن،وهكذا أصبح عدد الحواس عند المتأخرين عشرة على الأقل . ولنبحث الآن في كل من هذه الاحساسات على حدته .

١ ـ الحس المشترك [٢] : ـ ويسمى أيضاً الحس الباطني . والحس الداخلي ، وهو يتولد من تبدل أحوال الجسم ،ولا سيا تبدل العضلات ، والاعصاب ، والجهاز الهضمي والجهاز التنفسي . وأعضاء الدورة الدموية . ونحن نطلع بوساطته على تعب الاعضاء وانحطاط الاعصاب ، والجوع ، والعطش ، وضيق الصدر ، والاختناق، وانقباض القلب، وحتى الأحشاء وغير ذلك من الاحساسات ، وقد سمي أيضاً بالحساسية الداخلية العامة « Cénésthésie » لأنه مشارك بين جميع الأعضاء . وهو أقرب إلى الانفعال منه إلى التصور . ولذلك كان من الصعب الاعتماد عليه في معرفة الأعضاء الباطنة معرفة حقيقية .

---

(١) راجع الفصل الأول ، ص ـ ٦١ .

(٢) لا يدل هذا الاصطلاح عندنا على ما كان يدل عليه عند القدماء ، فقد كان الحس المشترك عند الاقدمين قوة باطنية تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة وهذا المعنى قريب مما نسميه اليوم ادراكاً .

إن تنمية هذه الحاسة ليست ضرورية ، لأنها تولد كثيراً من الاوهام . نعم إن نمو الحس الداخلي يجعل الإنسان يصف تبدلات اعضائه الباطنية وصفاً دقيقاً ، ولكننا لسنا بحاجة إلى هذا الوصف ، لأن المريض يستطيع أن يعرف من تلقاء نفسه كثيراً مما يجري في داخله فيصف ذلك للطبيب وصفاً محكماً. حتى أن بعض الامراض العصبية يكون مصحوباً بحالة يسمونها هذيان رؤية الذات « Autoscopie » .

وإذا كثر اهتمام الانسان باحساسه الباطني إزدادت أوهامه، وظن نفسه مريضاً، وسمم حياته بالخوف من مرض خيالي .

٣ ـ اللمس ـ اللمس أول الحواس، ولا بد منه لكل حيوان. والأمور التي تلمس هي: الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والخشونة ، والملاسة ، والضغط ، والثقل، والخفة ، والصلابة ، واللين ، واللزوجة ، والهشاشة . ولكن العلمـــاء أخرجوا أمور الحرارة والبرودة من الملموسات ، وأثبتوا لها حاسة خاصة . فاللمس إذن حاسة مركبة تشتمل على عناصر مختلفة . وهو كما قلنا أول الحواس ، لأن آلته اعصاب منتشرة في كل نواحي البدن، ويمكننا أن نعتبر كل حاسة من الحواس نوعاً من استحالة الأعصاب، فالبصر حالة من أحوال اللمس ، لأن عصبه يتأثر بملامسة أمواج الصوت . ولذلك قال العلماء إن اللمس حوض تتولد منه جميع الحواس ، ولعل التطور لم يولد بعد جميع الحواس الكامنة في البدن .

إن قوة اللمس ناشئة عن كثرة الأعصاب المنتشرة في البدن ، فكلما كان العضو أكثر عصباً كانت قوة اللمس أشد . مثال ذلك أن اطراف الاصابع أشد احساساً من الساعد ، والساعد أكثر إحساساً من الظهر . والعلماء يقيسون قوة حاسة اللمس ببيكار (ويبر) أو بالاستزيومتر (شكل ٣٢)

إن نمو الاحساس بالخشونة والملاسة ليس ضرورياً لكل إنسان، بل هو ضروري لتجار الاقمشة والورق ، فأصحاب المطابـع يفرقون بين الورق الخشن والورق الأملس ، كما أن التجار يفرقون بين الأقمشة الصوفية والأقمشة القطنية .

وربما قيل ان كل ماله لمس فله في ذاته حركة . وهذا الامتزاج بين الحركة واللمس يجعل مفارقة اللمس للعناصر العضلية الحركية صعباً جـداً ، إلا أن الاحساس بالخشونة والملاسة





(شكل ـ ٣٢)

١ ـ آلة لقياس عتبة الاحساس وسعته ٢ استزيومتر ذو دبوس

لا يقتضي الحركة اضطراراً ، وخير طريقة لتربية اللمس ان يجمع بينه وبين الاحساس العضلي، وتنمية هذا الإحساس الأخير خير واسطة لاتقان الصناعات اليدوية .

٣ ـ حاسة الحرارة والبرودة . ـ كان القدماء يقولون ان حاسة اللمس تدرك أمور الحرارة والبرودة ، ولكن علماء اليوم أثبتوا أن لأمور الحرارة والبرودة حاسة خاصة مستقلة عن حاسة اللمس . وذلك انك إذا نبهت بعض أطراف البدن بمؤثرات دقيقة ، وجدت أن الحساسية ليست منتشرة في جميع أجزائه على السواء، وأن هناك نقاطاً منفردة تشعر بالحرارة والبرودة ، والثقل ، والضغط، والألم ، وأن نقاط الحرارة مختلفة عن نقاط البرودة ونقاط الضغط . فاذا أردت أن تميز نقاط البرودة المس بعض النقاط العارية من الشعر (كظهر اليد بين السبابة والابهام) فتشعر أولاً بلمس ، ثم تشعر بعد قليل ببرودة .

(شكل ـ ٣٣)

نقاط الضغط والحرارة والبرودة (نقاط الضغط سوداء ونقاط البرودة بيضاء ، أما النقاط الأخرى فهي نقاط الحرارة) .

وقد أثبت (شارل ريشه) استقلال حاسة الحرارة والبرودة ، عن حاسة اللمس بتجربته المعروفة . وذلك انه حقن ضفدعة بقليل من الستريكنين فضاعف إحساسها اللمسي، وأفقدها الاحساس بالتضاد بين الحار والبارد [١] . وهذا يدل على أن لهاتين الحاستين آلتين مختلفتين .

إن حاسة الحرارة والبرودة لا تطلعنا على حرارة الأجسام الخارجية وبرودتها إلا على سبيل الاضافة ، لأن حرارة الأجسام تابعة

---

(١) راجع الفصل الرابع من الكتاب الأول ، ص ـ ١٣٣

لحرارة البدن ، فقد يكون الشيء حاراً أو يكون بارداً ، إلا إن حرارتــه إضافية لا نطلع عليها إلا بواسطة البدن، فعلى الانسان أن يشك إذن في هذه الحاسة لأن البدن ليس مقياساً للحرارة .

٤ – حاسة الالم . – قلنا عند البحث في شروط اللذة والألم (ص – ٢٠٥) ان بعض العلماء يقررون وجود حاسة خاصة يطلقون عليها اسم حاسة الألم. ويمكننا تلخيص أدلتهم كما يلي :

١ – إن الاحساس بالألم متأخر عن الاحساس باللمس والاحساس بالحرارة والبرودة . وهذا يدل على استقلال احساس الألم عن هذين الاحساسين .

٢ – يمكن فصل إحساس الألم عن إحساس اللمس بحقن الجلد ببعض المواد . فاما أن يزول الاحساس بالألم ، ويبقى إحساس اللمس ، وأمـــا أن يزول إحساس اللمس ويبقى إحساس الألم . وكل من هـــذين المثالين يدل على استقلال إحساس الألم عن غيره من الاحساسات .

٣ – إن للأعصاب الحسية الفاشية في الادمة، أطرافاً مستقلة تدرك الألم . وقد أثبت العالم الفيسيولوجي (فون فري Frey) سنة ١٨٩٤ أن في ظاهر الجلد نقاطاً تدرك الألم ، كما أن فيه نقاطاً لإدراك الحرارة والبرودة .

٥ – حاسة الحركة . – وهي الحاسة التي نطلع بها على حركات أعضائنا وأوضاعها . والحركة أخت اللمس ، أو هي كما قال بعضهم أخت جميع الحواس ، وهي إما أن تكون حركة انتقال من مكان إلى مكان ، وإما أن تكون حركة انقباض وانبساط في الأعضاء . مثال ذلك حركات اليد ، والرجل ، والاصابع ، انك تطلع عليها بحاسة الحركة . فسواء أكانت الحركة إرادية أم غير إرادية،فاننا نطلع عليها بغير اللمس ، فنشعر بانبساط أصابعنا وإنقباضها بطريق المفاصل.أو بطريق الأعصاب المنتشرة في العضلات، ويشبه أن تكون العضلات مركز الاحساس بالتعب، والتقبض، والتقلص ، والتشنج ، لأنها تشتمل على بعض الأعصاب الحسية ، ولكنها لا تنفرد وحدها باحساس الحركة . إن في المفاصل وأغلفتهـا أعصاباً حسية تجعلنا نشعر أيضاً بالحركات المنفعلة التي لا تقتضي جهداً إراديـاً . فالحس العضلي إذن شأن في الحركات الارادية، لأنها تقتضي جهداً عضلياً، أما الحركات التي تنشأ عن

سبب خارجي فآلتها أعصاب المفاصل وأوتار العضلات . وجملة القول أن العلماء يسمون هذه الاحساسات عضلية كانت أو مفصلية حاسة الحركة (Sens Kinesthésique). فحاسة الحركة هي إذن آلة الاطلاع على الجهد ، والتعب ، والتشنج ، والمقـــاومة . وفرقوا بين الاحساس بالمقاومة والاحساس بالضغط ؛ فقالوا إن الأول تابع لحاسة الحركة ، أمـا الثاني فتابع لحاسة اللمس .

تختلف الحركات باختلاف الأعضاء وباختلاف عدد العضلات المتحركة، وقوتها، وتعبها، كما تختلف أيضاً باختلاف جهة الحركة ومدتها وشدتها .

إذا طويت ساعدي أحسست بحركة في جهة المرفق، وإذا قبضت سبابتي كمن يريد أن يضغط زناد بندقية أحسست بتعب حادث عن تأثر المفاصل .

لحاسة الحركة تأثير عظيم في توليد تصور المكان، ولا مجال لذكر هذا التأثير هنا ، لأننا سنعود اليه في فصل الإدراك . فلنقتصر الآن إذن على بيان خطورة هذه الحاسة من الوجهة العملية . إن لهذه الحاسة تأثيراً في إتقان الألعاب الرياضية ، والصنائع اليدوية . انظر إلى لاعب السيف كيف يحرك يده وهو يضرب خصمه . إنه يعرف درجة إنحناء ساعده من غير أن ينظر اليه . ثم أنظر إلى الزالج على الجليد كيف يدفع رجله إلى الأمام . انه يعرف أوضاع نعله واتجاهه ، ويعرف كيف يقرب رجليه ، وكيف يمدهما، وكيف يضغط بهما نعله ، إن مركز جميع هذه الاحساسات هو مفصل الكعب فوق القدم .

إذا كانت حاسة الحركة غير نامية في الإنسان كان صاحبها أهلاً لأن يكون حداداً أو حطاباً ، لا أن يكون جراحاً أو طبيب اسنان .

٦ – حاسة التوازن . – آلة هذه الحاسة، الأذن الداخلية ، وهي تحتوي على الأقسام الآتية : (١) المجاري النصف الدائرية، وهي ثلاثة : المجرى الأعلى ، والمجرى الأمامي ، والمجرى الأفقي. فالمجرى الأعلى عمودي من الأمام إلى الوراء، والمجرى الأمامي عمودي أيضاً، ولكنه عرضاني من اليمين إلى اليسار ، ثم المجرى الأفقي وهو من الأمام إلى الوراء كالمجرى الأعلى. (٢) القريبتان اللتان تحتويان على بلورات كلسية ناعمة تدعى (اوتوليت). (٣) الحلزون ، وتنتهي اليه أطراف العصب السمعي .

لم يعرف العلماء وظيفة هـــذه الأقسام إلا في الأيام الأخيرة ، وذلك عندما شاهدوا

ان فسادها لا يحدث خللا في السمع ، بل يحدث خللا في حركات الحيوان ، يصاب معه بدوار ، يجعله يسقط إلى الامام أو إلى الوراء . وقد اثبتت التجربة اليوم ان توازن الحيوان تابع للمجاري الدائرية والقريبتين ، وهي كلها آلة التوازن : والعصب الحسي الذي ينتهي اليها يتصل بالمخيخ ، وهو مستقل عن العصب السمعي . ثم ان (سيون) [١] أثبت ان قطع المجاري الافقية في الضفدعة يجعلهـا تسبح على خط مستقيم ، وان قطع المجاري العمودية يجعل الضفدعة تقفز بارتجاج .

ان أعضاء التوازن تطلعنا على كل تغير في أوضاع الرأس ومجموع الجسد ، وبالرغم من أن أمور التوازن مختلطة بأمور الحركة واللمس ، فاننـا نستطيع فصلها بسهولة . قال ابينغوس : « إذا درت على عقبك وأنت مغمض العينين عدة مرات ، ثم وقفت فجأة ، أحسست بعد وقوفك انك تدور في الجهة المخالفة . ان هذا الاحساس متولد من المجاري الدائرية ، لأن السائل الموجود في المجرى الأفقي يدور برهة بعد الوقوف الفجائي ،فيؤثر دورانه في أعصاب الحس ، وتحدث هذه الأعصاب احساساً مضاداً للأول . وإذا درت بسرعة حول دائرة كبيرة كما تدور أحصنة الخشب في الدوّارة شعرت بميل إلى الخروج من الدائرة ، وإذا صعد بك الرافع ثم وقف فجأة شعرت بميل الى النزول . ان هـذه الاحساسات ناشئة عن أعضاء التوازن [٢] » .

من الصعب تربية حاسة التوازن ، إلا أن بعض الحرف تنمي هذه الحاسة تنمية تلقائية كحرفة البناء أو النجار أو البهلوان . ان فساد اعضاء التوازن يحدث دواراً ويولد مرض الخوف من الفضاء ، (Agoraphobie) ، وهو يمنع المريض من السير وحده ، لأنه يخاف من الفضاء ، فيستند إلى الجدار حذراً من الوقوع في منتصف الطريق .

٧ – **الذوق** : – ان احساس الذوق احساس مبهم . نعم ان العلماء يحاولون تصنيف الطعوم ،ولكنهم لا يأتون بشيء نهائي مقنع، فما ذكره (ابينغوس) اننـا اذا جردنا احساس الذوق من أمور اللمس والروائح امكن تقسيم الطعوم إلى اربعة اقسام أساسية وهي : الحلاوة،والحموضة،والملوحة،والمرارة . ولكن التجربة لم تؤيد بعدهذا التصنيف.

---

(١) سيون (Elie de cyon) ـ الأذن عضو التوجيه والتوازن في الزمان والمكان «L'oreille, organe d'orientation dans le temps et l'espace »

(٢) ابينغوس : مختصر علم النفس ، ص ـ ٧٤ ـ ٧٥ .

ان نمو حاسة الذوق ليس ضرورياً لكل انسان ، وانما هو ضروري للطاهي ، وبائع الخمر ، وغيرهما من أرباب الحرف الخاصة ، لأن الحكمة تقتضي انتخاب الاطعمة النافعة لا الأطعمة اللذيذة . وربما كان الانسان دون الحيوان في معرفة الطعام النافع لجسمه ، لأنه كثيراً ما يسمم بدنه بالكحول ، والتوابل القوية ، فمن الضروري اذن تعويد حاسة الذوق التلذذ بالأطعمة النافعة ، وخير للانسان أن يخشوشن ،ويزهد في طعامه ، من أن يكون دقيق الذوق ، قليل الاعتدال ، نهماً .

ومع ذلك فان حاسة الذوق قد أيقظت فاعلية الانسان ، فدفعته إلى البحث عن المواد الغذائية في المناطق البعيدة لفقدانها في أرضه ، فازدادت المبادلات والاتصالات ، وتقدمت الزراعة والصناعة والتجارة ، واتسعت علائق الناس بعضهم ببعض .

٨ – الشم : – وأما الشم فانه وان كان الانسان أبلغ حيلة فيه من سائر الحيوانات الا ان رسوم الروائح في نفسه رسوم ضعيفة ، لأنه يمشي منتصباً ، فلا تتأدى الروائح اليه إلا بعد أن تنتشر وتضعف . ولذلك كان ما يصل منها إلى الحيوانات فوق ما يصل إلى الانسان بكثير ، لأن الحيوانات تبحث عن غذائها في الأرض ، فتبقى آلات الشم عندها قريبة من المشمومات ، ويصبح بذلك ادراكها للروائح قوياً جداً . وبالرغم من اقتران الروائح بالطعوم ، فان الإنسان ابلغ حيلة في التشمم والتنشق ،فيستطيع بذلك أن يفرق بين الروائح ، ويطلع بها على حالة الهواء الذي يستنشقه ، ويعرف اجزاء الروائح الصغيرة الموجودة في التبغ والمسك والكافور ، فآلة الشم اذن آلة تحليل كياوي لا يستغنى عنها في معرفة تركيب بعض الأجسام وخواصها .

٩ – السمع : – المسموعات قسمان : ضجة وصوت . فالضجة تحدث عن امواج غير منتظمة ، والصوت يحدث عن أمواج منتظمة . ان علماء الطبيعة يفرقون بين الأصوات بحسب الارتفاع والشدة والجرس. فالارتفاع ينشأ عن عدد الأمواج ، والشدة تنشأ عن سعتها ، أما الجرس فينشأ عن اختلاف الأصوات الفرعية التي تصحب الصوت الأصلي ،فصوت (الره) يختلف مثلاً عن صوت (الدو) بارتفاعه و(الره) في العود ليست كـ(الره) في الكمان لاختلاف الأصوات الفرعية في كل من هاتين الآلتين. ولذلك كان جرس العود مختلفاً عن جرس الكمان.

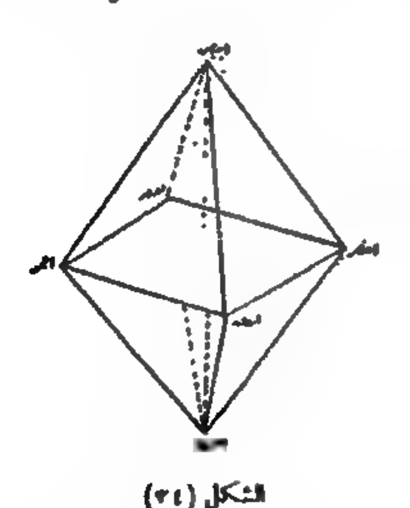
والسمع أكثر الحواس السالفة قيمة من الوجهة العقلية ، به ندرك الكلام ونتفاهم ، وهو حاسة فنية ، لا بل هو اساس الموسيقى .

والسمع آلة تحليل تساعد على معرفة عناصر الانغام ، وما تحتوي عليه من أصوات آلية وأصوات طبيعية .

ومن السهل تربية هذه الحاسة بالغناء والموسيقى والانشاد والقراءة . ومما يجب أن يتعوده الأطفال سماع الأصوات الدقيقة ، لأن شدة الأصوات قد تصم آذانهم . وخير تربية للسمع ان تعود الاذن ادراك الأشياء بأصواتها المختلفة ، فتفرق بالسمع بين السيارة والطيارة ، وبين نغمات العيدان واصطخاب الأوتار ، وتعين جهة الجسم المقروع ، وبعده ، وحركته . ان السمع طبيعي ، ولكن حسن الاستماع كسبي .

١٠ - البصر : - بالبصر ندرك الاشكال والألوان . والألوان التي تدركها العين كثيرة ، حتى لقد قال بعضهم انها تبلغ مليون لون أو أكثر . وبالرغم من كثرة الالوان فاننا نرجعها إلى أجناس أصلية ، ونفرق بينها بحسب نوعها ، ودرجة اشباعها ووضوحها ، ويمكننا أن نبين ذلك بالشكل التالي (شكل ٣٤) .

لنتصور مثمناً مجسماً ، ولتكن الألوان الأصلية موزعة على سطحه كما ترى في الشكل.



الشكل (٣٤)

ولتكن لهذه الألوان التي على سطح المثمن اعظم درجة من الاشباع ، فكلما تقربت من المركز قلت درجة الاشباع ، حتى تنتهي إلى الرمادي . وليكن وضوح الألوان تابعاً للمحور العمودي المار بالأسود والأبيض ، فالأسود أكثر الألوان قتاماً والأبيض أكثرها وضوحاً . ان ترتيب الالوان على هذه الصورة الوهمية يوضح لنا مرض (الدالتونيزم)[1] وهو مرض الالوان . ان المصاب بهذا المرض يخطىء في رؤية بعض الالوان ، فلا يفرق مثلاً بين الاحمر والاخضر ، يرى الاحمر أسود ، والاخضر رمادياً واضحاً . وإذا أردنا

(١) نسبة إلى العالم الانكليزي دالتون Dalton .

أن تبين ذلك في الشكل، قلنا ان المصاب بمرض الدالتونيزم لا يرى من الألوان إلا ما هو على السطح العمودي المحدود بالابيض والازرق والاسود والاصفر .

ثم اننا بالبصر ندرك الاشكال ، ولذلك قيل ان حاسة البصر حاسة هندسية. وهي أكثر الحواس قيمة من الوجهة العقلية ، لانهـا تمتاز على غيرها بتفهم الاشكال والمسائل العلمية . ولم تتصف دراسة الصوت بالصفات العلمية ، إلا عندما استطاع العلماء أن يرسموا أمواج الصوت على اسطوانة سوداء . هكذا صار في وسع العالم أن يرسم أشكال الظواهر ويقيس صورها ، ويدرس خواصها . فالبصر اذن أحسن آلة العلم ، ولولاه لمـا تكاملت الهندسة .

ان لتربية حاسة البصر طرائق مختلفة . فأما أن تربي حاسة الالوان واما ان تربي حاسة الاشكال . ولذلك انقسم المصورون إلى قسمين: فمنهم من يرى في الطبيعة ألواناً ومنهم من يرى أشكالاً . لقد كانت الطبيعة في عيني (دولاكروا) بقعاً من الالوان فقط . وكانت في عيني (انغر) مؤلفـة من خطوط واشكال مختلفة . ان ادراك النور يسبق ادراك الالوان ، فالطفل يحس بالنور قبل أن يفرق بين الالوان . وتصاوير الانسان الاول التي وجدت في الكهوف لا تشتمل على اللون الاخضر واللون الازرق ، بل تشتمل على الاحمر والاسود ومركباتهما ، ولست تجد في العهد القديم وفي كتب هوميروس ذكراً للاخضر والازرق . وأكثر الناس لا يدركون من الالوان إلا عدداً محدوداً ، ويكفيهم ان يعرفوا الالوان الاساسية ، امـا معرفة الاشكال فهي ضرورية لكل انسان . ليس كل انسان كعمال السجاد محتاجاً إلى معرفة ألفي لون أو ثلاثة آلاف لون ، لكن كل انسان مضطر إلى تقدير ابعاد الاجسام ، ومسافاتها، ومعرفة مساواة الخطوط والزوايا ، أو عدم مساواتها . ومن السهل تعويد العين ادراك الاشكال، والمسافات بممارسة بعض الالعاب التربوية . والرسم يقوي ادراك العين ، كما ان الموسيقى تقوي حاسة السمع .

٤ ــ قوانين الاحساس العامة

قوانين الاحساس ثلاثة : ١ ــ القوانين الفيزيائية ٢ ــ القوانين الفيسيولوجية ، ٣ ــ القوانين النفسية . فالفيزيائية تحدد علاقة الاحساس بالمؤثر ، والفيسيولوجية تحدد علاقته بالظواهر العضوية. أما النفسية فتحدد علاقة الاحساس بغيره من الظواهر النفسية .

١ ــ القوانين الفيزيائية (علم النفس الفيزيائي)

١ ــ **عتبة الشعور** . ــ لا يحدث المؤثر احساساً إلا إذا بلغ درجة معينة من الشدة . فنحن لا نسمع صوت طيران الذبابة ، ولا نرى ضوء الشمعة البعيدة ، لأن لكل احساس حداً أكبر ، وحداً أصغر ، ومثال ذلك أن أصغر مدرك لحاسة السمع هو ١٦ موجة في الثانية ، وأكبر مدرك لحاسة البصر هو ٧٦٠ تريليون موجة في الثانية ، وهي الأمواج البنفسجية العالية . وهذا شأن احساس اللمس فان له حداً أصغر كغيره من الاحساسات ، فالحواس لا تدرك اذن جميع المؤثرات بل تدرك منها ما هو محصور بين حدين .

٢ ــ **قوانين فيبر وفيشنر**[1] . ــ الغاية من هذه القوانين بيان علاقة الاحساس بالمؤثر . ان الاحساس ظاهرة نفسية ، وكل ظاهرة نفسية فهي لا تقاس مباشرة . ولكن فيشنر أراد أن يقيس الاحساس بالمؤثر كما يقاس البرج العالي بظله ، فاستند إلى قانون (فيبر) الذي حدد نسبة الاحساس إلى المؤثر الخارجي .

لاحظ (فيبر) أولاً أن المؤثر متصل والاحساس منفصل . فإذا كان في يدك سطل ماء وأضفنا اليه كمية صغيرة من الماء لم تشعر بازدياد الوزن . لأن ازدياد المؤثر لا يحدث بالضرورة تغيراً في الاحساس . لا يتبدل الاحساس إلا إذا ازداد المؤثر زيادة محسوسة . وقد أثبت (فيبر) أن هذه الزيادة تختلف باختلاف كمية المؤثر ، ولكن نسبتها إلى المؤثر السابق ثابتة (قانون فيبر) مثال ذلك ، إذا كان الوزن الذي في يدي ١٧٠ غراماً فالزيادة التي تحدث تغيراً في الاحساس هي (١٠) غرامات ، وإذا كان الوزن ١٧٠٠ كانت الزيادة الضرورية لتغير الاحساس

(شكل ــ ٣٠)

قانون فيبر : الخط البياني يمثل تغير شدة المؤثر وتسبته إلى المحسوسات الصغرى

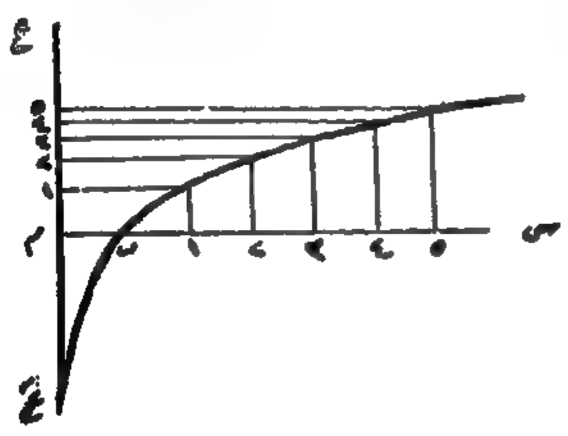
م ع = المؤثر ، م س = الاحساس

(١) ويبر weber (١٧٩٥ ــ ١٨٧٧) وفيشنر fechner (١٨٠١ ــ ١٨٨٧) ، كانا استاذين في جامعة ليبزيغ

١٠٠ غرام ، فنسبة الزيادة إلى المؤثر السابق ثابتة ،وهي في مثالنا هذا $\frac{١}{١٧}$ ،ويسمى الفرق بين الاحساس اللاحق والاحساس السابق بالمحسوس الأصغر .

وبالرغم من ان التجربة لم تؤيد بعد جميع ملاحظات (فيبر)فان (فيشنر) اعتبرها حقيقة علمية ثابتة واستخرج منها مسلمتين بنى عليهما قانونه .

فالمسلمة الأولى تقول أن المحسوسات الصغرى متساوية ، ومعنى ذلك أن الفرق بين الاحساس المتولد من ١٧٠ غراماً والاحساس المتولد من ١٨٠ غراماً معادل للفرق بين الاحساس بـ ١٧٠٠ غرام والاحساس بـ ١٨٠٠ غرام . والدليل على ذلك انك إذا أضفت إلى الـ ١٧٠ غراماً ٩ غرامات فقط لم تشعر بتبدل في الاحساس ، وكذلك إذا أضفت إلى ١٧٠٠ غرام ٩٩ غراماً . لا يتبدل احساسك بوزن الـ ١٧٠ غراماً إلا إذا أضفت اليها ١٠ غرامات . فهذا المحسوس الأصغر الذي تشعر به عند انتقالك من ١٧٠ إلى ١٨٠ معادل للمحسوس الأصغر الذي تشعر به عندما يزداد المؤثر من ١٧٠٠ إلى ١٨٠٠ أي ان نسبة ١٠ إلى ١٧٠ كنسبة ١٠٠ إلى ١٧٠٠



شكل (٣٦)

قانون فيبر : الخط البياني يمثل تغير شدة المؤثر ونسبته المحسوسات الصغرى
م ع = المؤثر ، س = الاحساس

والمسلمة الثانية تقول ان كل احساس من الاحساسات ينحل إلى عدد معين من المحسوسات الصغرى المتساوية . من السهل علينا الآن ان نجد العلاقة الرياضية التي تربط الاحساس بالمؤثر ،فاذا سمينا الاحساس (س) والمؤثر (م) ، كانت النسبة بينهما على الوجه التالي :

م	س
$م + \frac{م}{١٧}$	٢ س
$م + \frac{م}{١٧} + \frac{م + \frac{م}{١٧}}{١٧}$	٣ س

أي أن المؤثر (م) لا يحدث احساساً ثانياً معادلاً للاحساس الأصغر (س) إلا إذا أضفنا اليه $\frac{١}{١٧}$ من مقداره الأول . ومعنى ذلك ان المؤثر يزداد بنسبة هندسية، لان كل حد من حدوده مساو لحاصل ضرب الحد السابق في القاعدة $(١ + \frac{١}{١٧})$ أما الاحساس فيزداد بنسبة عددية . ومن هنا استخرج (فيشنر) قانونه القائل. المؤثر يزداد بنسبة هندسية والاحساس يزداد بنسبة عددية ، أي ان الاحساس يساوي لوغاريتم المؤثر .

وقد اعترض العلماء على قانون فيشنر وطريقته في البرهان ، وقالوا : ان كل مسلمة من مسلماته تفرض امكان قياس الاحساس ، فهو يقول مثلاً ان الاحساسات الصغرى متساوية ، مع انه لا مساواة بين شيئين إلا إذا أمكن قياسهما . ولا مجال للبحث الآن في جميع هذه الاعتراضات . إلا أننا نقول ان قانون فيشنر ربما كان صحيحاً بالنسبة إلى المؤثرات المعتدلة لا غير ، وانه يدل على ان النسبة بين المؤثر والاحساس ليست بسيطة ، وانما هي مركبة.

ب ـ القوانين الفيسيولوجية

القوانين الفيسيولوجية هي القوانين التي تبين علاقة الاحساس بالتبدلات العضوية ، نذكر منها هنا قانون القدرة النوعية [1] أو قانون تخصص الحواس ببعض المؤثرات . وهو قانون مولّر وهلمولتز « Muller et Helmholtz » ويمكن تلخيص هذا القانون كما يلي :

١ . – إذا تغير المؤثر ولم تتغير الحاسة لم يتغير الاحساس ، مثال ذلك أن التيار الكهربائي ، واللطمة على العين، وأمواج النور تؤثر كلها في العين فلا تحدث إلا احساساً بصرياً.

٢ . ـ إذا تغيرت الحاسة ولم يتغير المـؤثر تغير الاحساس . مثال ذلك ان التيار الكهربائي إذا أثر في العين أحدث احساساً بصرياً ، وإذا أثر في العصب السمعي أحدث صوتاً ، وإذا أثر في عصب الذوق ولد طعماً .

---

(1) Théorie de l'énergie spécifique des nerfs

يستنتج من ذلك ان الاحساس تابع لاعصاب الحس لا للمؤثر ، وان اختلاف الأمور المحسوسة ليس ناشئاً عن اختلاف صفات الأشياء الخارجية ، وانما هو ناشيء عن اختلاف طبيعة الأعصاب .

ولكن هذه النظرية لم ترق بعض العلماء ، فاعترض عليها (لوتز) بقوله : لو كانت نظرية (مولار) صحيحة ، لكان من الضروري أن تؤثر أمواج الصوت في العين ، وأن تسمع الأذن حركا أمواج النور . ولكن العين لا ترى أمواج الصوت ، والأذن لا تدرك أمواج النور فلكل حاسة اذن إدراكات تخصها . واعترض على هذه النظرية (هنري برغسون) أيضاً فقال : ان لكل حاسة نوعاً من المؤثرات يخصها ، وهي تدركه ولا تدرك غيره ، وان اختلاف الاحساس ناشيء عن اختلاف الأشياء المحسوسة لا عن اختلاف الأعصاب . ثم بين أن (مولار) لم يؤيد نظريته هذه إلا بظاهرة واحدة ، وهي ظاهرة التيار الكهربائي. قال : ولربما كان التيار الكهربائي مركباً من عناصر مختلفة تصطفي منه كل حاسة ما يخصها من المؤثرات [1] . وإذا صح ذلك كان لكل حاسة ادراكات حسية تخصها - إذا دققنا في اعتراضات (لوتز) و (برغسون) لم نجد فيها كبير فائدة ، لان نظرية (مولار) و (هلمولتز) لا تقتضي أن تؤثر أمواج الصوت في العصب البصري ، ولا أن تؤثر أمواج النور في العصب السمعي وجوباً ، بل تفرض امكان هذا التأثير ، وتقول : إذا اتفق لأمواج الصوت ان تؤثر في العين لم تحدث فيها إلا احساساً بصرياً . نعم ان أمواج النور لا تؤثر في السمع ولكنها لو أثرت فيه لما أحدثت شيئاً غير الصوت . ثم ان كلام (برغسون) لا يوضح المسألة توضيحاً نهائياً بل يستبدل بنظرية (مولار) نظرية ثانية لم يقم عليها برهان بعد . ومع ذلك فان هذه النظرية ربما كانت أكثر النظريات اتفاقاً مع تعدد الحواس وتطورها ، لأن صفات الأشياء الخارجية ، لو كانت أقل اختلافاً من الاحساسات ، لما تعددت فينا آلات الحس ، ولما وجد لكل مؤثر حاسة تخصه . فتكامل آلات الحس ونموها دليل على ان في الطبيعة كثرة حقيقية ، لان الوظيفة تخلق العضو ، ولعل تطور الحواس لم يكشف لنا بعد عن جميع الآلات الضرورية لادراك هذه الكثرة .

ج - القوانين النفسية

القوانين النفسية تبين علاقة الاحساس بغيره من الظواهر النفسية السابقة أو المقارنة . ولنذكر الآن بعض هذه القوانين :

---

(١) هنري برغسون ، المادة والذاكرة ، ص - ٤١

١ - قانون النسبية . - الاحساس يتبع ما قبله وما يقارنه من الأحوال النفسية . لأن جميع مشاعرنا تابعة بعضها لبعض .

الاحساسات المتقارنة : يؤثر بعضها في بعض ، فاما أن تكون من نوع واحد ، واما أن تكون من نوعين مختلفين . وفي كلتا الحالين لا تختلف النتيجة . لأن الاحساس يؤثر في الاحساس ، فيزيد شدته أو ينقصها ، مثال ذلك أن الاصوات الشديدة تضعف الاحساس بالمنبهات الضوئية المقارنة لها ، ثم تقويه (هوفدينغ) . فإذا كان بعض الاشخاص لا يرى الحروف والالوان التي أمامه أمكن اظهارهـا له باسماعه صوت الرنانة (الديابازون) . وعكس ذلك صحيح أيضاً . لأن الاحساس بالنور الشديد يقوي السمع . وإذا استغرق المفكر في تأملاته نسي الضجة المحيطة به . فشدة الاحساس تابعة إذن لجميع الاحوال النفسية المقارنة له .

الاحساسات المتتابعة : يؤثر بعضها في بعض . إن شدة الإحساس اللاحق تابعة لشدة الاحساس السابق . وقد بينا ذلك عند البحث في قانون (ويبر) ، ونقول الآن أننا لا نشعر باحساس مطلق بمجرد الذات عن العوامل النفسية الاخرى ، بل نشعر بنسبة هذا الاحساس إلى غيره من الاحساسات . ضع يدك اليمنى في ماء درجة حرارته ٤٠ ، ويدك اليسرى في ماء درجة حرارته قريبة من الصفر، ثم اغمس يديك معاً في ماء درجة حرارته ٢٠ تحس بيدك اليمنى ان هذا الماء بارد، وبيدك اليسرى انه حار. إن التباين بين الاصوات والالوان يزيد وضوحها، لان الاحساسات تزداد وضوحاً بالتضاد. وكما أننا لا نشعر بازدياد حرارة الغرفة إذا كان شيئاً فشيئاً ، وعلى سبيل التدريج ، فكذلك نتألم من ازديادها إذا كان مفاجئاً ، لان الإحساسات إنما تتميز بأضدادها .

٢ - قانون الاختلاط . - إن رسوم الإحساسات المتقارنة لا تبقى منفردة في النفس، بل يختلط بعضها ببعض، وتؤلف شيئاً واحداً. لان من طبيعة الحوادث النفسية أن تتحد. مثال ذلك أن الاحساسات الداخلية التي تحدث معاً، تختلط إلى درجة تحول دون التفريق بينها، وإحساسات الذوق والشم تمتزج بعضها ببعض وتختلط باحساس اللمس. إن أصوات البيانو المختلفة تتحد وتنقلب إلى صوت واحد ، كما أن الالوان في قرص نيوتن تتحد وتؤلف لوناً واحداً .

إن هذا الاتحاد يتم بصورة تلقائية لا أثر للتأمل فيها. وكلما كان الجهد النفسي أقل كان امتزاج هذه الاحساسات أسرع. مثال ذلك: إن سرعة الدوران اللازمة لاختلاط الالوان في قرص نيوتن تكون في حالات الانحطاط العقلي أقل منها في الحالة الطبيعية .

٥ ـ وحدة الاحساس

زعم (تين) و (سبنسر) وغيرهما من فلاسفة التداعي أن الإحساس ليس عنصراً بسيطاً لا يتجزأ، وإنما هو شيء مركب من إحساسات صغيرة أولية . فكما أنه لافرق بين صوت وآخر إلا بعدد الامواج وسعتها ، كذلك لا فرق بين إحساس الذوق وإحساس اللمس مثلاً إلا بعدد العناصر الاولية التي يشتملان عليها . وهذا العنصر الاولي البسيط مشترك بين جميع الاحساسات . ولنذكر الآن بعض أدلة هذه النظرية :

١ – إن خواص الاجسام تنحل إلى عنصر واحد مشترك بينها كلها وهي الحركة فإذا كان العنصر الاولي للمؤثرات الخارجية واحداً ، كان لا بد من وجود عنصر نفسي أولي مطابق لهذا العنصر الخارجي ، وهو الصدمة العصبية (Choc nerveux) .

٢ – كان العلماء يظنون قبل (لافوازيه) ان الاجسام بسيطة ، فأثبت العلم الحديث أنها مركبة من عناصر أولية مشتركة . الكيماوي يمزج ذرة من الآزوت بذرة أو ذرتين أو ثلاث أو أربع أو خمس من الاوكسجين فيحصل على خمسة أجسام مختلفة الخواص . فعلى العالم النفسي أن ينهج منهج العالم الكيميائي ، ويحلل الاحساسات إلى عناصرها البسيطة ، فاذا عرف العنصر البسيط الذي تتركب منه الاحساسات استطاع عند ذلك أن يمزج إحساساً بسيطاً بغيره من الاحساسات البسيطة ، وأن يكون على هذه الصورة إحساس اللمس أو إحساس البصر ، كما يركب الكيماوي بعض الاجسام بمزج عناصرها البسيطة بعضها ببعض .

٣ – إن تقدم علم الطبيعة سهل على العلماء إثبات هذه النظرية . قالوا إن اختلاف كيفية الاصوات ناشىء عن اختلاف كمية المؤثرات ، وأن شدة الصوت تابعة لسعة الامواج ، وأن ارتفاعه راجع إلى عدد الامواج ، وأن الجرس فيه حادث عن امتزاج الصوت الاساسي بغيره من الاصوات الفرعية ، فيمكنك إذن أن تعتبر الاصوات كلها مركبة من صوت أولي بسيط ، ويمكنك أيضاً أن تقول في الالوان ما قلته في الاصوات ، فتجعل الالوان كالاصوات مركبة من لون أولي بسيط ، وهكذا دواليك في جميع الاحساسات .

للسمع احساس أولي بسيط تتركب منه جميع الاصوات ، كما ان للذوق احساساً بسيطاً تتركب منه جميع الطعوم. ثم ان الاحساس السمعي البسيط لا يختلف عن الاحساس اللمسي البسيط إلا بالكيف ، اما من جهة الكم فيمكننا أن نعتبر جميع هذه الإحساسات البسيطة مركبة من عنصر نفسي واحد ، وهذا العنصر الاولي البسيط يسميه (سبنسر) كما رأيت بالصدمة العصبية وهو وحده الجزء الذي لا يتجزأ ، أما الاحساسات فهي مركبة منه ، وتختلف بعضها عن بعض بحسب درجة تركيبها . وهكذا جعل (سبنسر) جوهر النفس مركباً من الصدمات العصبية ، كما جعل (ابيقوروس) جوهر المادة مركباً من الاجزاء الفردة التي لا تتجزأ .

وتعد نظرية وحدة الاحساس هذه متممة لنظرية (كوندياك) التي تجعل الملكات النفسية كلها مركبة من الاحساس . ولنذكر الآن بعض ما قيل في الاعتراض على هذه النظرية :

١ – لا يوجد في الطبيعة شيء يشبه هذا التركيب ولا هذه الوحدة ، لأن صفات الاشياء المركبة لا تختلف عن صفات العناصر اختلافاً جوهرياً ، ولا يحدث هذا التركيب اختلافاً في الصفات المدركة ، إلا إذا وجد فوق تلك العناصر موجود آخر تكون نسبته إلى المركبات مختلفة عن نسبة المركبات إلى عناصرها ، فهو وحده يستطيع أن يدرك ما بين المركبات وعناصرها من الاختلاف . فإذا قيل ان الماء جسم مركب وان صفاته مختلفة عن صفات الاوكسجين والهيدروجين ، قلنا إن صفات الماء في ذاته لا تختلف عن صفات عنصرية إلا في عيني المشاهد الخارجي . قال (رابيه)[1] ما خلاصته : لا تتنوع صفات الاشياء في نظرنا إلا بحسب تأثيرها في نفوسنا ، واختلاف المركبات عن عناصرها ليس ناشئاً عن طبائعها بل عن شعورنا بها . فالشعور مبدع الصفات والكيفيات ، ومبدل الاشياء وواهب الجمال . وهو الساحر العجيب الذي تحدث عنه جميع الاستحالات ، فيبدل اجزاء الاوكسجين والهيدروجين إلى قطرات من الندى ، ويقلب قطر الندى إلى قوس قزح .

وعلى ذلك فإنه إذا تولد ١٠٠٠ احساس أولي من ١٠٠٠ موجة بسيطة بقيت هذه الاحساسات الاولية منفصلة بعضها عن بعض حتى تزول من الشعور . ولا يمكنها أن تتحد وتؤلف احساساً كلياً جامعاً إلا إذا وجد فوقها مدرك آخر مختلف عنها .

---

(١) رابيه ، علم النفس ص – ١٢٦ – ١٢٢ .

٢ ـ لو كانت نظرية وحدة الاحساس صحيحة لاحدثت كل موجة احساساً أولياً . ولكن الف موجة لا تحدث الف احساس أولي ، لان سرعة الناقلية العصبية أقل من سرعة المنبهات الخارجية . ويمكنك أن تعتبر ذلك بمجال التيار الكهربائي فهو ، أسرع من التيار العصبي . وعلى ذلك فإن آثار الامواج الكهربائية تختلط قبل أن يصل تأثيرها من الأطراف إلى المراكز العصبية . وهذا مناقض لنظرية وحدة الاحساس ، لان هذه النظرية تقتضي أن يحدث المؤثر البسيط احساساً أولياً منفرداً ، وقد رأيت أن آثار الامواج الكهربائية مثلا لا تبقى مستقلة بعضها عن بعض،بل تختلط قبل أن نشعر بها، فالاحساس الذي شعرنا به ليس ناشئاً عن مؤثر بسيط ، وانما هو متولد من امتزاج المؤثرات بعضها ببعض قبل وصولها إلى ساحة الشعور .

٣ ـ ان هذه النظرية لا توضح لنا كيف تتولد الاحساسات المتباينة من الصدمات العصبية المتجانسة . ان احساس السمع مختلف عن احساس البصر ، فكيف يتولدان من عنصر نفسي واحد ؟ لم يقل (هربرت سبنسر) بالصدمة العصبية إلا ليبين كيف تتولد الاحساسات المتباينة من المؤثرات المتجانسة . فالمؤثرات الطبيعية عنده تنحل إلى حركات متجانسة ، والحركة تولد الصدمة العصبية،وهي الاصل في كل احساس ،ولا يختلف احساس السمع عن احساس البصر ، إلا بعدد الصدمات العصبية الموجودة فيه . ولكننا لا ندري كيف ينقلب المتجانس إلى المتباين،ولا كيف تتوسط الصدمة العصبية بين المؤثر والاحساس.

وقصارى القول أن نظرية وحدة الاحساس كنظرية (هلمولتز) و (مولر) تريد أن تجعل اختلاف الصفات الحسية للاجسام وهماً متولداً من كيفية الشعور بها لا من اختلافها الحقيقي في الخارج ، كأن الاشياء في ذاتها ليس لها لون ولا رائحة ، وكأن جميع الامور المحسوسة حركات بسيطة متجانسة ؛ وليس اختلاف احساسنا بها الا ضرباً من الوهم . وقد رأيت ان هذا الرأي مخالف لفلسفة التطور .

٦ ـ وظيفة الإحساس وقيمته

ما هي قيمة الاحساس؟ربما كان الانسان محروماً بعض الحواس الموجودة للحيوان، لأن لبعض الحيوانات حاسة الرطوبة وحاسة الكهرباء . ولبعض أنواع الحشرات حواس

عجيبة لا نعرف طبيعتها ، اضف إلى ذلك أن بعض حواس الإنسان اضعف من حواس بعض الحيوانات ، فالطيور أقوى بصراً ، والكلاب أقوى شماً ، والحمام أقوى توازناً وأحسن اهتداء ، ولعل الإنسان لا يمتاز على الحيوان من هذه الجهة إلا بحاسة السمع .

ولكن قيمة الاحساس لا تعرف بالمقايسة بين الإنسان والحيوان ، بل تعرف بنسبته إلى الحقيقة الخارجية ، فهل الاحساس مطابق للشيء الخارجي أم هو وهم محض ؟

قلنا أن الاحساس نسبي ، ومعنى ذلك أنه تابع ١ . ـ للانتقال العصبي ٢ . ـ للمراكز العصبية ٣ . ـ للاحوال النفسية السابقة أو المقارنة . وربما كان احساس الإنسان مختلفا عن احساس الحيوان ، بل ربما كان تابعـا لبنية الجسد . فان من كان ذا فم مرير وجد الطعوم فيه مرة ، فهل تدل نسبية الاحساس على أن الاحساس وهم باطل ؟

لا شك أن الاحساس ليس نسخة مطابقة للشيء المحسوس لانـه كما رأيت اضافي . ولكنك لا تستطيع أن تقول أنه وهم محض ، لأن حواسنا تصطفي من العالم الخارجي ما يخصها من المؤثرات فتنقله الينا وتبدله . وليس اختلاف احساساتنا ناشئا عن اختلاف حواسنا فقط،وإنما هو ناشيء عن كثرة حقيقية في الطبيعة.وقد فندنافيماسلف نظرية وحدة الاحساس ، ونظرية (هلمولتز) و (مولر) ، ونقول الآن أن وظيفة الاحساس اعانة الكائن الحي على التكيف بحسب شروط الحياة. فهو إذن آلة عمل واداة نظر معا،ولولاه لما اطلع الحيوان على ما يحيط به ، ولهلك في تنازع البقاء ، ولذلك كان احساسه بالأمور المتحركة اشد من احساسه بالأمور الساكنة .

ونقول أيضا إن دقة احساسنا توحي الينا بشيء من الثقة بما نطلع عليه . فالحواس تدرك ما لا تدركه الآلات . وقد أشار « ابينغوس » إلى أن المخترعين لم يخترعوا بعد آلة ادق احساسا من الأذن ، دع أن العين أدق احساسا من آلة التصوير ، لأنها ترى الأشياء في ضوء القمر وفي الظلمة ، في حين أن آلة التصوير لا ترسم الصورة واضحة إلا في ضوء المغنزيوم نعم ان الإنسان أضعف شما من الحيوان ، ولكنك تستطيع بحاسة الشم أن تدرك الاجزاء الصغيرة من التبغ والمسك، وتستطيع إذا كانت المادة قوية أن تشم رائحة جزء من مليون جزء من الغرام . ان حواس الإنسان واسعة النطاق . أما الآلات فلا

تتأثر إلا بالمنبهات المتدلة والمحددة . الميزان الذي تزن به الذرة لا تزن به القناطير ، ولكنك تزن باليد الواحدة ما لا تزنه بالآلات الكثيرة، وتدرك بالأذن نفسها صوت سقوط الورق وصوت انفجار المناجم ، وترى بالعين الواحدة شعاع القمر الضئيل ونور المغنزيوم الساطع .

ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نقول ان الحواس تطلعنا على حقائق الأشياء ، لأن في الطبيعة امواجا لا تدركها حواسنا، فاعظم مدرك لحاسة السمع لا ينتهي حيث يبتدىء أصغر مدرك لحاسة الحرارة والبرودة . ولذلك قيل : الاحساس منفصل، والمؤثر متصل . وكثيراً ما كذب حاكم العقل ، حاكم الحس . ان الاحساس حدس ضروري للعلم ، ولكنه إذا تجرد من حاكم العقل كان حدسا ذاتيا لا ادراكا موضوعيا مطابقا لما في الخارج . وستتجلى لك حقيقة هذه المطابقة عند البحث في ادراك العالم الخارجي .

المصادر

1 — Bain, Les sens et l'intelligence.

2 — Dumas, Traité 1, 318 - 401.

3 — Ebbinghaus, Précis, 69 - 105.

4 — Foucault, Cours de Psychologie.

5 — Cuillaume, Psychologie 108 - 184.

6 — Höffding, Psychologie, 131 - 158.

7 — James, Précis, Ch. III - VI.

8 — Piéron, Psychologie expérimentale, 82 - 103.

9 — Sanford, Cours de psychologie expérimentale

10 — Titchener, Manuel.

11 — Warren, Précis.

تمارين ومناقشات شفاهية

١ – فرق بامثلة شخصية بين الاحساس والادراك
٢ – ناقش نظرية وحدة الاحساس .
٣ – اشرح قانون فيشنر وناقشه .

الإنشاء الفلسفي

١ – ما هي حواس الإنسان ؟
٢ – ما هو الاحساس وهل يمكن قياسه !
٣ – الاحساس بالجهد ، صفاته وأسبابه ؟
٤ – طبيعة الاحساس وما ينشأ عنها من النتائج المتعلقة بنطاق المعرفة الحسية .
٥ – ما معنى نسبية الاحساس ؟



الفَصْل الثاني

الصور الذهنية

١ - تعريف الصورة الذهنية

ما هي الصورة الذهنية ؟ - الصورة هي بقاء اثر الاحساس في النفس بعد زوال المؤثر الخارجي ، ولذلك قال بعضهم انهـا ذكرى الاحساس . قال بوسويه:

« ليذهب الشيء ، الذي أنظر اليه ، من أمامي،ولتهدأ الضجة التي اسمعها، ولأنقطع عن تجرع الشراب الذي احدث في لذة ، ولتنطفىء النار التي كانت تدفئني ، وليعقب الحرارة - إذا شئت - احساس البرودة ، فانا اتصور واتخيل هذا اللون وهاتيك الضجة، وهذه الحرارة ، وتلك اللذة . فاذا عادت الي في الظلام والسكون ، صورة ما سمعت وما رأيت ، لم أقل اني أراها أو أسمعها ، بل قلت اني اتخيلها » . [1]

فالصورة إذن من طبيعة الاحساس ، لانها في الغالب نسخة منه، وهي ظاهرة نفسية بسيطة إلا انها ليست كالاحساس أولية ، وقد قيل : الاحساس صورة اولى ، والصورة احساس ثان .

سنبحث بعد قليل في مشابهة الصورة للاحساس واختلافها عنه ، أما الآن فاليك صفات الصورة التالية « Image Consécutive »

١ - الصورة التالية : - الصورة التالية هي الصورة التي تلي الاحساس مبـاشرة . إذا حدقت إلى جسم مضيء ثم اغمضت عيني رأيت صورة ذلك الجسم المضيء في الظلام. وإذا حدقت إلى جسم مضيء ثم نظرت إلى جدار أبيض رأيت صورة ذلك الجسم

---

(١) بوسويه Bossuet ، معرفة الاله والنفس ، فصل - ١ فقرة - ٤

بالوانه الطبيعية ، أو بألوان متممة لـلاولى . فإذا رأيت الجسم بألوانه الطبيعية كانت صورته التالية ايجابية ، وإذا رأيته بألوانه المتممة كانت صورته سلبية (١)

ان للسمع والشم والذوق وغيرها من الحواس صوراً تالية كما للبصر. ولكن هذه الصور كلها ايجابية أي انها تلي الاحساس من غير ان تبدله .

وقد فرق العلماء بين الصورة التالية والصورة الذهنية الحقيقية التي تعود إلى الشعور بعد زوال الاحساس ، فقالوا أن الصورة التالية هي التي تعقب الاحساس مباشرة ، أما الصورة الحقيقية فهي التي تعود إلى الشعور بعد غياب الاحساس عنه . وأحسن فارق بين الصورة الحقيقية والصورة التالية ما ذكره (وليم جيمس) في كتاب علم النفس . قال : الصورة التالية تعظم إذا أبعدت الحاجز وتصغر إذا قربته ، أما الصورة الحقيقية فتبقى هي هي. وهذا يدل على ان الصورة التالية تنشأ عن تأثير عصبي لا يزال محفوظاً في الأعصاب بعد زوال المؤثر . فهي إذاً أشبه بالاحساس. والأولى ان نسميها أحساساً تالياً، لا صورة تالية .

٢ . — الصورة الحقيقية : - الصورة الحقيقية لا تتولد من تأثير حاضر بل تتولد من تأثيرات غائبة ، وهي حالة نفسية شبيهة بالاحساس ، إلا انها لا تعود إلى الشعور إلا بعد غياب المحسوس عنه . وفرقوا بين الصورة والتصور فقالوا : الصورة حالة نفسية بسيطة منعزلة عن غيرها ، أما التصور فهو حالة نفسية مركبة تنطوي على كثير من الصور .

ان للسمع والشم ولسائر الحواس صوراً مختلفة . مثال ذلك اني أرى وأنا أكتب هذه السطور صورة لبنان من البحر عند مدخل بيروت، فقد تتجلى لي هذه الصورة بوضوح إذا أغمضت عيني، وقد أسمع ، وأنا أقرأ ، حفيف الأغصان وخرير المياه ، وأشم أريج الزهر ، وأذوق قطعم النبيذ ، وليس شيء من ذلك أمامي .

قد يكون رجوع الصور إلى ساحة الشعور تلقائياً وقد يكون ارادياً . ولكن الناس

---

(١) اذا كان الجسم اخضر بدالك ارجوانياً ، لان الارجواني متمم للاخضر ، وسبب ذلك انك عندما تحدق إلى اللون الاخضر تقل حساسية الشبكة بالنسبة إلى هذا اللون فلا ترى عند النظر إلى الجدار الابيض إلا اللون الارجواني وهو (ابيض ـ اخضر) واذا كان الشكل مربعاً ابيض على ورقة سوداء بدا لك بلون رمادي على ورقة بيضاء ؟

متفاوتون في القدرة على أحياء صورهم الذهنية . ومن الناس من يكون قريباً من الحس ، لا يفكر إلا بالصور . ومنهم من يميل إلى المعقولات المجردة من اللواحق الحسية ، إلا ان علماء زماننا (ألفرد بينه ومدرسة فرزبورغ) يثبتون ان تخيل الصور ليس ضرورياً للتفكير في الاشياء .

فقد يفكر الانسان في المثلث أو الثلج مثلا ولا يحتاج في تفكيره إلى تخيل صورة المثلث المحسوس أو الثلج البارد . ان في العلماء طائفة تبلغ من التفكير درجة لا تحتاج معها إلى استرجاع صور الامور المحسوسة . وقد أثبت (غالتون) ان كثيرين من العلماء محرومون هذه الرؤية الباطنية ، وان القدرة على أحياء الصور البصرية بألوانها الواضحة موجودة بكثرة لغير المتعلمين ، والنساء ، والشبان ، والشابات . ولكن إذا كانت القدرة على أحياء الصور موجودة لكل انسان ، فان القدرة على التفكير المجرد غير متوقفة على أحياء الصور .

٢ ـ أنواع الصور

قلنا ان الصورة نسخة من الاحساس ، وقد أثبت العلماء أن هناك صوراً بصرية ، وصوراً سمعية ، وصوراً شمية ، وصوراً لمسية ، وصوراً انفعالية ، وصوراً ذوقية ، وصوراً باطنية . (ناشئة عن الحس الباطني) ، وصوراً حركية الخ ؛ إلا أن (شاركو) اقتصر في تصنيفه على أربعة أنواع وهي : البصري ، والسمعي ، والحركي ، والمتوسط . فمن الأشخاص من يفكر بالصور السمعية ، ومنهم من يفكر بالصور البصرية ، ومنهم من يفكر بالصور الحركية ، ومنهم من هو متوسط بين هذه الأنواع الثلاثة . فاذا اختل مركز البصر في الدماغ ، وكان الشخص ممن يفكرون بالصور البصرية ، امتنع عليه التفكير . أما إذا كان سمعياً فان اختلال مركز البصر لا يؤثر في قوة تفكيره ، ولنبحث الآن في كل من هذه الأنواع الأربعة .

١ ـ النوع البصري . ـ طلب وليم جيمس من أحد البصريين ان يصف له حاله فقال : « تكاد تكون ذاكرتي البصرية ذات نطاق غير محدود ، لأني أستطيع أن أرى الزوايا الاربع ، لغرفة ، أو غرفتين ، او ثلاث ، او اربع ، او اكثر ، اراها بوضوح كاف بحيث استطيع ان اعد لك كراسيها دون تردد ، وابين ما يوجد في هذا المحل او

ذاك . كلما قرأت صفحة وأعدت قراءتها لاحفظها انتقشت حروفها المطبعية على ذاكرتي، فأرى السطور ، وأنا لم استظهرها بعد ، واستطيع بالتأني ان اؤلفها كلمة كلمة » .

٢ – النوع السمعي – النوع السمعي أقل انتشاراً من النوع البصري ، وقد وصفه (الفرد بينه) بقوله : « إن افراد هذا النوع يتمثلون كل ذكرياتهم بلغة الاصوات ، فاذا أرادوا حفظ قطعة من النثر لم ينقشوا على أذهانهم صور الكلمات المكتوبة ، بل نقشوا عليها صور الاصوات المسموعة ، والاستدلال عندهم سمعي كالذاكرة .فإذا أرادوا أن يجمعوا بعض الاعداد جمعاً ذهنياً كرروا أسماءها وجمعوا أصواتها من غير أن يتصوروا إشاراتها الخطية . والتخيل أيضا شكل سمعي . مثال ذلك أن (لنوفه)قال (لسكريب) مرة: « أنا اسمع عند كتابة مشهد من مشاهد الرواية ، أصوات الاشخاص الذين يتكلمون فيها ، أما أنت فترى الاشخاص بالذات ، كأنك جالس تجاه المسرح ، أو كأن الممثلين يمشون ويتحركون امام عينيك : فأنا سامع ، وأنت ناظر . فأجابه (سكريب):لا شيء أصح مما تقول، هل تدري اين أكون عند كتابة رواياتي؟ – يخيل إلي انني في وسط المسرح ! ».

وقد تنمو ذاكرة السمعي كما تنمو ذاكرة البصري . مثال ذلك ان (موزار) استطاع بذاكرته السمعية ان يحفظ انغام « مزامير الرحمة » بعد سماعها مرتين في كنيسة الفاتيكان (السيكستين) . ومثال ذلك ايضاً ان (بتهوفن) كان يستطيع بعد صممه أن يؤلف الانغام الطويلة ويكررها في داخله .

٣ – النوع الحركي – ان هذا النوع أقل انتشاراً من النوعين المتقدمين. إلا ان أكثر الناس الذين يفكرون بالصور السمعية يضمون إلى أفكارهم بعض الصور الحركية كحركة الشفتين، وحبال الصوت، وغير ذلك، لا يحفظون شيئاً إلا إذا قرأوه بصوت عال، أو كتبوه. وخير واسطة لمشاهدة هذه الحركات ان يفتح الانسان فاه ، ويفكر في ألفاظ ذات مخارج شفوية كبرميل وبلموم ومجرفة وغير ذلك ، فإنه إذا فعل ذلك وكان من النوع الحركي لم يستطع ان يحصل على صورة واضحة لهذه الاشياء .

٤ – النوع المتوسط – إذا اجتمعت هذه الانواع المختلفة معاً في شخص واحد على سبيل الاعتدال والتوازن كان صاحبها من النوع المتوسط . فالنوع الأول يغلب على

المصورين ، والثاني على الموسيقيين ، والثالث على اصحاب الحرف اليدوية . امـــا النوع المتوسط فهو اكثر الانواع انتشاراً بين الناس .

٣ ـ طبيعة الصورة

لا يمكننا ان نعرف طبيعة الصورة إلا إذا قايسنا بينها وبين الإحساس. ولهذه المقايسة وجهتان :

١ ـ الوجهة الفيسيولوجية

تفسر الصورة التالية ببقاء التبدل العضوي في الأعصاب بعد زوال المؤثر، فلا فرق إذن بين الصورة التالية والإحساس من الوجهة الفيسيولوجية، لانهما يحدثان عن مؤثر خارجي مباشر . أما الصورة الحقيقية فتنشأ عن تبدل في المراكز العصبية . وقد قيـــل ان تأثير الإرادة في إحياء الصور النفسية تابع لفاعلية المخ .

ب ـ الوجهة النفسية

إذا قايسنا بين الصورة والإحساس من الوجهة النفسية وجدنا بينهما تشابهاً واختلافاً.

١ ـ المشابهة بين الصورة والإحساس . ـ بين الإحساس والصورة تشابه يـــدل على انهما من طبيعة واحدة، لان صورة الصوت صوت، وصورة اللون لون أيضا. ان الملاحظة تؤيد هذا التشابه، وتبين ان الإحساس والصورة لا يختلفان بنتائجهما، فصورة الشيء القذر تولد الاستقذار ، وصورة المشهد الملائم تولد اللذة. نعم قد تولد ذكرى الحادثة السعيدة ألماً، ولكن ذلك لا يكون إلا في الاحوال النفسية المركبـة ، حيث تمتزج الصورة بغيرها من الذكريات والصور .

٢ ـ الفرق بين الصورة والإحساس. ـ تختلف الصورة عن الإحساس بالصفات الآتية :

١) الصورة أقل شدة من الاحساس: ليست صورة دمشق المحفوظة في ذهنك كمنظرها من حي المهاجرين . ان هذا الإحساس أشد وأقوى وأوضح من تلك الصورة . ولكن هذه الصفة لا تكفي للتفريق بين الإحساس والصورة، إذ كثيراً ما تقوى الصورة وتتسلط على وهمك حتى تجعلك عاجزاً عن التفريق بينها وبين الإحساس الحاضر .

٢ ـ الصورة أفقر مادة من الاحساس : ان منظر غروب الشمس يتضمن عناصر كثيرة متعددة الألوان كهبوط الشمس إلى الأفق ، وتغير الوان الجبال ، وتبدل الحرارة ، واختلاف النور، وغير ذلك من الاحساسات المقارنة. أما الصورة النفسية لغروب الشمس فهي فقيرة جداً،لأنها صورةقرص من النور لا يحيط به شيء ، فلا يضيء ، ولا يدفيء، ولا يرافقه شيء من الاحساسات التي تحيط بالمشاهدة الحقيقية.

٣ ـ ليس للصورة مكان معين في العالم الخارجي : أما أمكنة الأشياء المحسوسة فحدودها معينة ، لأن الاحساس ينشأ عن أسباب خارجية ، والصورة تحدث عن تبدلات مركزية . نعم ان للصورة امتداداً كالاحساس . وأن لها في الخيال ما للمكان من الأبعاد . ولكن هذا المكان الذي تقتضيه الصورة ليس شبيهاً بالمكان المحسوس ، وإنما هو مكان غير معين ، فليس للصورة إذن مكان محدود ، لأنك تتوهم أنها في كل مكان .

٤ ـ إن الصورة خاضعة لرغبتي وارادتي : لأنني قد استرجعها واستبقيها وقد اطردها من نفسي . استطيع الآن ، وأنا اكتب هذه السطور ، أن اغمض عيني واتخيل ساحة «الكونكورد» بباريز . واستطيع بارادتي أن اعرض عن هذه الصورة واستحضر غيرها، أما الاحساس فلا تستطيع أن تبدله وفق رغائبك. أنك لا تستطيع مثلاً أن تبدل منظر دمشق من جبل قاسيون ، فتجعل المدينة على شكل دائرة في قلبها بحيرة ، لأن الاحساس كما قلنا تابع للمؤثرات الخارجية .

إلا أن الصورة النفسية كثيراً ما تشتد وتقوى حتى يخيل اليك انها حقيقية ، ويصعب التفريق عند ذلك بينها وبين الاحساس. وسنعود إلى هذا البحث عند الكلام على مميزات الصورة الحقيقية .

٧ ـ شأن الصورة ووظيفتها

إن للصورة عملاً أساسياً في ادراك العالم الخارجي :

١ - الصورة التالية تصل الاحساسات المتعاقبة بعضها ببعض ، فتجمع الاحساس اللاحق إلى الاحساس السابق ، وتقلب الحركات المتقطعة إلى حركات متسقة ومتصلة ان افلام السينما مؤلفة من صور صغيرة للاوضاع المختلفة . ولكن الصور التالية التي تحدث

عن هذه الصور الصغيرة ترينا الصور المتقطعة متصلة . وليس العالم الخارجي إلا سلسلة من الأفلام ذات الصور المتتالية، ولولا هذه الصور لكانت الاحساسات متقطعة لا صلة بينها.

٢ ثم أن الصور الذهنية تنضم إلى الاحساسات الحاضرة فتزيدها وضوحاً . إذا اضأنا صورة في غرفة مظلمة بنور متقطع ، وجعلنا بين كل اضاءة وأخرى ، زماناً كافياً لزوال آثار الصور التالية ، وجدنا أن تتابع النور يزيد وضوح الادراك . فلو كان ادراك هذه الصور المظلمة راجعاً إلى تأثير الصور التالية فقط ، لما ازداد وضوحاً في تجربتنا هذه ، لأننا اشترطنا زوال الصور التالية . إلا أن الصور الذهنية هي التي تجعل الادراك واضحاً بانضمامها إلى الاحساس .

وسنبين في بحث الادراك أن تأثير الصور في القراءة أعظم من تأثير الاحساس ، لأننا انقرأ بذاكرتنا اكثر مما نقرأ بأعيننا .

فالصورة إذن عظيمة الأثر في ادراك العالم الخارجي . وهي اسهل رجوعاً إلى النفس لأن رجوعها يكون في الغالب تلقائياً، فلا يقتضي ما يقتضيه الاحساس من التعب . ان الاحساس ليس إلا واسطة لإيقاظ الصور،ونحن لا ندرك الأشياء إلا في ضوء الماضي، ولا نعرف الجديد إلا متلبساً بثوب القديم ، وقد قيل أن معرفة العالم الخارجي تعارف .

وأخيراً ان الصور حركة وحياة ، لأنها تتبدل من حال إلى حال ، وتنتقل من طور إلى طور ، ولكل نوع من الصور صبح ومساء ، وشروق وافول ، ولكل صورة صلة بغيرها من الصور ، وتأثير في تطور الفكر . ولكن الفكر كما قلنا ليس مقيداً بالصور .

المصادر

١ ــ مراجعة مصادر الفصل السابق .

٢ ــ مراجعة الكتب التالية :

1 — Arréat, Mémoire et imagination
2 — Peillaube, Les images
3 — Taine, De l'intelligence
1re partie. livre II et III

تمارين ومناقشات شفاهية

١ ــ ارجع إلى نفسك وبين أنواع الصور التي تستعملها في تفكيرك .

٢ ــ ما هي الصورة التالية ؟ قايس بينها وبين الاحساس .

الإنشاء الفلسفي

١ ــ الاحساس والصورة .

٢ ــ انواع الصور .

٣ ــ الصورة ، طبيعتها ووظيفتها .

٤ ــ الصورة ، وقوتها المحركة ، ووظيفتها النفسية .

٥ ــ « النفس لا تفكر دون صور » ، كيف تفسر كلمة ارسطوطاليس هذه ؟

الفصل الثالث

معرفة العالم الخارجي

(الإدراك)

فرقنا في الفصل السابق بين الادراك والاحساس، وقلنا: إن الادراك ليس ظاهرة نفسية أولية، وإنما هو ظاهرة مركبة تقتضي كثيراً من الافعال الذهنية. فكيف ندرك العالم الخارجي، وكيف نفهم معاني الأشياء، وما هي عناصر الادراك؟

ان هذه المسائل نفسية بحتة، وهي تختلف تماماً عن مسألة وجود العالم الخارجي التي يدرسها الفلاسفة. لأن الفيلسوف اما أن يثبت وجوداً مستقلاً عنه، واما أن ينكر وجوده، فاذا أثبت وجود الاشياء في الخارج كان مذهبه وجودياً، وإذا أنكر وجودها، وزعم انها موجودة في الأذهان فقط، كان مذهبه خيالياً. اما العالم النفسي فإنه لا يبحث إلا في الأفعال الذهنية اللازمة لهذا الادراك. فما هي المسائل النفسية التي يتضمنها ادراك العالم الخارجي؟

١ ـ المسألة الأولى هي مسالة تصور المكان وتولده في الذهن. ان تصور المكان مقارن لإدراك العالم الخارجي، والأشياء كلها منسوجة منه. حتى ان الألوان نفسها تظهر لنا كأنها على سطح، والأصوات تبدو لنا كأنها ذات حجم. وسنبين بعد قليل ان الامتداد ملازم للاحساس. فكيف يتوصل الذهن البشري إلى إدراك المكان؟

٢ ـ المسألة الثانية هي مسالة تصور الأشياء والموضوعات، ان العالم الخارجي ليس مؤلفاً من مكان وأوضاع هندسية فحسب، بل هو مؤلف أيضاً من أشياء مشخصة ذات لون ووزن وصوت ورائحة وطعم الخ ... لكل منها حدود يتميز بها عن غيره. أنظر إلى هذا الكتاب الموضوع امامك، انه ذو لون ووزن وملاسة. فكيف تفصل لونه عن الألوان المتصلة به، وكيف تجمع هذا اللون إلى هذا الوزن وهذه الملاسة؟ ان هذا الأمر محتاج إلى فعلين: فعل الفرق وفعل الجمع. وسنوضح لك ذلك في الفصل التالي من هذا الكتاب.

٣ – ثم اننا نعتقد ان هذه الموضوعات التي الفناها من الاحساسات المختلفة موجودة في العالم الخارجي. ونعتقد أن وجودها مستقل عن وجودنا،فكيف تولد فينا هذا الاعتقاد وما هي أسبابه،لماذا لم نقل ان ما نحس به وهم باطل.فالمسألةالثالثة تنقسم إذن إلى مسألتين:

١) لماذا يعتقد الانسان ان هناك وجوداً خارجياً مستقلاً عنه ،

٢) اذا كان العالم الخارجي وجود حقيقي ، فما هي مميزات الصورة الحقيقية المتولدة من سبب خارجي ، وكيف نفرق بينها وبين الوهم ؟

ولنبحث الآن في كل من هذه الأمور على حدته :

١ – ادراك المكان

ما هو المكان ؟

المكان اما أن يكون مجرداً ،واما أن يكون محسوساً متشخصاً .

فإن كان مجرداً كان كالحيز الرياضي متوهماً ، ومعنى ذلك ان المكان المجرد وسط متجانس ليس له حدود ولا مشخصات حسية . وهو فراغ غير متناه لا يختلف باختلاف الأجسام الموجودة فيه ،وهو كمية رياضية ،لأنه يقبل القياس،وينقسم إلى عدد لا نهاية له من الأجزاء .

وإن كان متشخصاً كان متحققاً في الحس بجميع ما تقتضيه الأجسام من الصفات كالتلون وتناهي الحدود والاختلاف وغير ذلك .

فالمكان اذن معنى مجرد وصورة متشخصة ونريد الآن أن نعرف أيهما أصل وأيهما فرع ، فهل معنى المكان المجرد متولد من ادراك الامتداد المحسوس ، ام هو متولد من العقل بصورة قبلية وفطرية .

١ – نظرية كانت

ان هذا الرأي الأخير هو رأي (كانت) ، فقد زعم هذا الفيلسوف عند بحثه في قيمة الرياضيات،واليقين العلمي، ان المكان معنى قبلي يستخرجه العقل من داخله وانه صورة عقلية محضة متقدمة على صور العالم المحسوس (Une forme pure a priori de la sensibilité)

ولكن الأدلة التي جاء بها (كانت) لا تكفي لاقناعنا بأن تصور المكان مستقل عن مدركات الحس .

ولنناقش الآن هذه الأدلة :

الدليل الأول : ـ قال كانت : لم يتولد معنى المكان من مدركات الحس ولا من التجربة الخارجية لأننا لا نستطيع أن ندرك الأشياء الخارجية مستقلة عنه ، ومستقلة بعضها عن بعض إلا بعد تصور المكان ، فكل جسم متمكن ، وكل متمكن يقتضي مكاناً. وهذا المكان الذي نتوهمه لم يتولد من التجربة الحسية ، لأنه شرط من شروط امكانها ، واذن المكان المعقول متقدم على الامتداد المحسوس .

مناقشته : ـ لا معنى لهذا الدليل إلا إذا كان الاحساس عارياً من الامتداد، فما بالك إذا كانت التجربة الحسية مؤلفة من احساسات ذات امتداد . نعم، لو كانت الاحساسات بذاتها عارية من الامتداد لوجب أن يكون تصور المكان سابقاً للتجربة . ولكن إذا فرضنا أن الامتداد صفة ملازمة للاحساس أضاع دليل «كانت» قيمته . لأن هذه الفرضية الأخيرة تجعل الامتداد الحسي أمراً تجريبياً ، الا ترى أنك تدرك الأشياء الخارجية مستقلة عنك، وتتصور في الوقت نفسه إنها ذات امتداد. فلا حاجة إذن لتوليد الامتداد الحسي من العقل ، لأن هذا الامتداد تجريبي ، وهو ملازم للصوت واللون والرائحة وغيرها من الأعراض ، وهذا الرأي الأخير أقرب إلى الحس السليم من فرضية (كانت) .

الدليل الثاني : ـ قال كانت : «لا يمكننا أن نتصور فقدان المكان مع أننا نستطيع أن نتصور زوال الأشياء عن المكان »[1] ومعنى ذلك أن تصور المكان ضرورة لا محيد عنها في ادراك العالم الخارجي . اني أرى الآن على منضدتي ساعة ودواة وقلماً وكتاباً ، وهي ، ما دامت شاخصة أمام عيني ، لازمة لحسي . إلا أنني أستطيع أن أتصور زوالها عن ناظري . اما المكان الذي تشغله هذه الاشياء فلا أستطيع أن أتصور زواله أبداً ، وهذا يدل على أن تصوره ضروري . ان هذه الضرورة لا يمكن أن تتولد من التجربة ، لأن التجربة كما رأيت في تبدل دائم .

مناقشته : ان هذا الدليل مبني على ملاحظة نفسية دقيقة . ولكن هذه الملاحظة لا توجب أن يكون تصور المكان تصوراً فطرياً سابقاً للتجربة . نعم ان تصور المكان ضروري ، ولكن من أين تولدت هذه الضرورة ؟ الجواب عن ذلك انه لما كان تصور

---

(١) نقد العقل المحض ، ص ـ ٦٦ .

المكان ملازماً لكل مدرك حسي ومشتركاً بين جميع الاحساسات ، امتنع زواله بزوال الأشياء المحسوسة . فالمكان صفـــة مشتركة بين القلم والدواة والكتاب . ولذلك يسهل زوال القلم ، عن تصورك ، ويصعب زوال المكان الذي يشغله هذا القلم . أقول يصعب ، ولا أقول يمتنع ، لأن الفلاسفة يستطيعون أن يتصوروا موجوداً خارج المكان . فالله في مذهب الالهيين موجود خارج الزمان والمكان ، كما ان « الشيء في ذاته » أو « النومن » في مذهب « كانت » عار من الامتداد . نعم اننا لا نستطيع أن نتخيل ذلك تخيلاً حسياً، ولكننا نستطيع أن نعقله . وهذا يدل على أن العقل يستطيع أن يتجرد من قيود التجربة .

الدليل الثالث : ــ المكان غـــير متناه ، والتجربة متناهية ، أي أن كل شيء من الأشياء الخارجية ، محدود بغيره . فلا يمكن اذن أن يتولد تصور المكان غير المتناهي من التجربة المحدودة المتناهية .

مناقشته : إذا أوضحنا معنى اللانهاية بطل هذا الدليل . فما هي اللانهاية ؟

ليست اللانهاية شيئاً متحققاً بالفعل وإنما هي معنى متوهم لمقدار غير محدود . أو هي تصور مكان لا مكان بعده .

وهذا المعنى يمكن أن يتولد من التجربـــة ، لأن كل جسم من الاجسام الخارجية محدود بغيره . ولا نهـــاية لاتصال الأجسام بعضها ببعض . فكل جسم محدود بجسم ، والمكان صفة مشتركة بين الأجسام كلها . وهذا يمنع وجود جسم لا جسم بعده ، كما يمنع تصور مكان لا مكان بعده ، فليس المكان إذن مفهوماً عقلياً محضاً وإنما هو مفهوم تجريبي .

الدليل الرابع : ــ انك تستطيع أن تعين بعض خواص المكان من غير أن تستند إلى الحس ، كقولك : للمكان ثلاثة أبعاد ، هي الطول ، والعرض ، والعمق ، وهذا يدل على أن تصور المكان لم يتولد من التجربة . ــ نقول رداً على ذلك إن قولك : « المكان ذو ثلاثة أبعاد » حكم تجريبي ، لا حكم عقلي ، لأن الأجسام في الواقع تشتمل على ثلاثة أبعاد . ولو كان هذا الحكم عقلياً محضاً لكان ملازماً لكل هندسة ، إلا أن العلماء استطاعوا في الهندسة اللااقليدسية مثلاً أن يتصوروا حقائق هندسية مبنية على أكثر من ثلاثة أبعاد . وهذا يدل على أن خاصة الأبعاد الثلاثة ليست خاصة عقلية وإنما هي خاصة تجريبية .

الدليل الخامس : لو كان تصور المكان متولداً من التجربة ، لكانت الحقائق الهندسية غير ضرورية . إلا أن الحقائق الهندسية مطلقة ، وأحكامها يقينية ، والتجربة لا تفيد يقيناً

مطلقاً ، ثم إن الفراغ الهندسي متجانس الأجزاء ، أي أن جميع أقسامه واحدة ، ولولا ذلك لما كانت الهندسة ممكنة ،لأنها انما تبحث في خواص المكان،وإذا صحت حقائقها في هذا القسم من المكان صحت في غيره . ولولا تجانس المكان لما انطبقت حقائق الهندسة على جميع أجزائه . فالمكان المتجانس ليس متولداً من التجربة ، وإنما هو متولد من العقل وسابق للتجربة .

نقول في مناقشة هذا الدليل ، أنه لا يمنع تولد صورة المكان المتشخص من التجربة والاحساس ، بل يثبت ان المكان الذي يتصوره الرياضي معقول محض ، بعيد عن الحس ، وان حقائق الهندسة لا تكون صادقة إلا إذا كان هذا المكان المجرد متجانساً ومطلقاً .

نحن لا ننكر أثر العقل في ابداع تصور المكان ، لأن المكان المتجانس الأجزاء ليس صورة متشخصة ، وإنما هو معقول مجرد . ولكننا نعتقد أن الحواس تطلعنا على نوع من الامتداد الحسي .

انها تولد في نفوسنا صورة هذا الامتداد، ثم يجرد الفكر من هذه الصورة معنى المكان المجرد . أما الهندسة فإنها تبحث في خواص المكان المجرد لا في خواص الامتداد الحسي ، إلا أن حقائقها ليست اصطلاحية أو اتفاقية ، وإنما هي ذات صلة بالتجربة ، وسنبين عند البحث في منشأ المعاني الرياضية ، كيف يرتقي الذهن من المشاهدات الحسية إلى المعاني الرياضية .

الرياضي يرى في الطبيعة أشكالاً دائرية كمقاطع الاشجار فيجرد منها معنى الدائرة ، ويضع لها تعريفاً فتصبح الدائرة في نظره معنى معقولاً ، بعيداً عن الحس لا صلة له بالتجربة . ولكننا نعتقد أن المعاني الرياضية هي نهاية كمال الصور الحسية . وان المكان المجرد هو نهاية كمال الامتداد الحسي ، هذا ما سنحاول اثباته في المنطق وفي كلامنا على نظرية المعرفة .

ب ــ نظرية التجريبين

ينتج مما تقدم [١] أن فكرة المكان ليست مستخرجة من العقل ، وإنما هي كغيرها من الفكر متولدة من الاحساس .

غير أن (لوتز) و (وندت) و (هلمولتز) و (ستوارت ميل) و (بين) و (سبنسر) و (ريبو) وغيرهم من التجريبيين زعموا أن الاحساس نفسه عار من الامتداد . وانه لا يولد تصور المكان مباشرة وان الذي يولد تصور المكان انما هو اختلاط الاحساسات المختلفة بعضها ببعض .

(١) تسمى هذه النظرية نظرية التجريبيين . وهي أحق بأن تدعى نظرية التكوين Théories Génétiques .

فكأن هناك إذا صح القول كيمياء ذهنية تختلف فيها خواص العناصر عن خواص المركبات ، وكما تختلف صفات الاوكسجين والهيدروجين عن صفات الماء ، فكذلك تختلف صفات الاحساسات عن صفات المعاني المتولدة منها . فلا عجب إذا تولد معنى المكان من الاحساس . ولكن ما الذي حمل التجريبيين على القول ان تصور المكان لا يتولد من الاحساسات مباشرة ، بل يتولد من اختلاطها بعضها ببعض .

لسنا نحتاج إلى كبير عناء في إظهار السبب الذي جعل التجريبيين يأخذون بهذه النظرية المعقدة . انهم يقولون أن الاحساس ظاهرة نفسية ، وان الظواهر النفسية لاتشغل المكان، ولذلك كانت عارية من الامتداد، لا تقاس مباشرة، وليس لها حجم. أضف إلى ذلك ان الاحساس ينشأ عن تأثير خارجي، فينتقل هذا التأثير إلى المراكز العصبية وينقلب إلى شعور. فالنفس اذن تشعر بهذا التبدل العصبي لا بالمؤثر الخارجي . لأن الاحساس بجسم من الأجسام ليس عبارة عن دخول هذا الجسم في النفس ، وإنما هو شعور بالتبدلات العصبية التي أحدثها هذا الجسم في الجسد . ولذلك كان من الصعب أن نقول أن للاحساس ما للجسم من الامتداد، لأن الاحساس ليس إلا إشارة تدل على الشيء الخارجي، وهذه الاشارة كما قال (هلمولتز) لا تدرك الا بتأويل العقل . ولكن كيف تمتزج الاحساسات بعضها ببعض ، وكيف يؤدي تركيبها إلى توليد فكرة المكان ؟ إن آراء (ستوارت ميل) و (بين) و (سبنسر) و (وندت) في هذا الأمر متشابهة ، لأنهم اعتبروا فكرة المكان معادلة لفكرة الوجود معاً . أي لفكرة المعية ، فإذا أثبتنا ان هذه الفكرة الأخيرة تتولد من امتزاج الاحساسات بعضها ببعض صح تولد فكرة المكان من امتزاج الاحساسات، لأن فكرة المكان معادلة لفكرة الوجود معاً .

قال سبنسر : « لنفرض أن نقطة مضيئة أثرت في الطبقة الشبكية في نقطة مثل(ا) وان العين قد تحركت ، حتى انتقل الأثر من نقطة (ا) إلى نقطة (ب) المجاورة لها . ثم انتقل منها إلى (ج) ثم إلى (د) . ولنفرض الآن أن العين قد تحركت بسرعة ، فان الأثر ينتقل إلى نقطة (ب) قبل أن يزول عن نقطة (ا) ويصل إلى نقطة (ج) قبل أن يزول عن نقطة (ب) ، لأن التأثير لا يزول بعد زوال المؤثر ، بل يبقى مدة من الزمن ، وإذا كانت حركة العين سريعة حصل الأثر في (د) قبل أن يزول عن (ا) ، وهكذا يجتمع الأثر في حدود الجملة كلها ، فتنقلب حدود الجملة المتتابعة إلى حدود موجودة معاً» . إن كلا من

هذه الاحساسات البصرية المتتابعة عار من الامتداد. إلا أن حركة العين السريعة جعلت هذه الاحساسات المتتابعة موجودة معاً ، ووجود الاحساسات المختلفة معاً ، دليل على أنها في محلات مختلفة ، لأن فكرة الوجود معاً معادلة لفكرة المكان .

وقد توصل سبنسر إلى النتيجة نفسها بدليل آخر ، قال : لأفرض انني لمست طرف الكتاب ، ثم حركت يدي من (ا) إلى (ي) ، فانني أشعر باحساسات متتابعة عارية من الامتداد ، ولكن هبني حركت يدي بعد ذلك في عكس الجهة الأولى ، أي من (ي) إلى (ا) ، فاني أشعر في هذه الحالة بالاحساسات نفسها ، ولكن بصورة معكوسة . وهكذا فإن الجملة الأولى المتتابعة من (ا) إلى (ي) تنعكس إلى جملة ثانية متتابعة من (ي) الى (ا).

إن إمكان انعكاس الجملة المتتابعة دليل على أن التتابع ليس ذاتياً لهذه الجملة ؛ ولولا وجود حدودها معاً لما أمكن عكسها . وهذا يدل على أن حدود هذه الجملة موجودة في المكان لا في الزمان .

فها أنت ترى أن طريقة سبنسر في توليد تصور المكان تقوم على ارجاع فكرة المكان الى فكرة المعية أي فكرة الوجود معاً [1] ثم ايضاح تولد فكرة الوجود معــا من الاحساسات المتتابعة ...

وقد لخص (ريبو) في كتاب السيكولوجيا الألمانية رأي (بين) ، فقال : « ان حالة الشعور التي ترافق بعض أنواع الحركات العضلية هي الأصل في إدراكنا للطول والعمق والعرض والشكل والوضع والجهة . أي أنها أصل جميع خواص المكان – إذا وضعنا يدنا أو اصبعنا على سطح وقلنا ان النقطة (آ) منفصلة عن النقطة (ب) بمسافة ما ، كان معنى ذلك أن هناك جملة من الاحساسات العضلية ، نشعر بها عند الانتقال من (آ) إلى (ب) . فالامتداد إذن يتولد من الشعور بمــدة الجهد العضلي ، وهي تختلف باختلاف الاحوال . إن معنى الطول في المكان مؤلف من معنى الطول في الزمان . »

بقي أن نوضح : كيف تولد هــذه الجملة من الاحساسات العضلية المتتابعة فكرة المعية ، أي فكرة الوجود معاً في زمان واحد ؟

---

(١) إن فكرة المكان تقتضي فكرة الوجود معاً ، كما أن فكرة الوجود معاً تقتضي فكرة المكان ، وفي الحق أن المكان والوجود معاً هما صورتان لمرفة واحدة ، لأنك لا تستطيع أن تتصور المكان من غير أن تفكر في أوضاع موجودة معاً ، ولا تستطيع أن تفكر في الوجود معاً إلا إذا تصورت على الأقل نقطتين موجودتين في المكان .

راجع سبنسر ، مبادىء علم النفس ، ترجمة ريبو اسبيناس ص – ٢٠٥ .

نلاحظ في سبيل ذلك عنصراً جديداً، وهو الإحساس اللمسي ، انا نشعر عند تحريك يدنا على السطح الثابت – كما ذكرنا سابقاً – بإحساسات لمسية متتابعة ، مختلفة عن الإحساسات العضلية. وهكذا نشعر بجملتين متتابعتين من الإحساسات العضلية واللمسية، حادثتين معاً في زمان واحد . وإذا قلبنا الجملة وحركنا يدنا في الجهة المعاكسة ، تجلى لنا هذا الوجود معاً في الزمان الواحد تجلياً واضحاً، ثم أن تتابع حدود الجملة لا يختلف باختلاف سرعة الحركة : فإذا كانت حركة اليد أسرع كان التتابع أسرع ، وإذا كانت الحركة أبطأ كان التتابع أبطأ . ولكن ترتيب الحدود مستقل عن تتابعها الزماني . ولذلك كان المكان ناشئاً عن انضمام الاحساسات اللمسية أو البصرية إلى الاحساسات العضلية . ولو اقتصر الأمر على الشعور بالإحساسات العضلية المتتابعة لكان تتابعها زمانياً لا غير .

إلا أن اجتماع الاحساسات اللمسية مع الاحساسات العضلية المتتابعة يولد فكرة المعية أي فكرة الوجود معاً وهذه الفكرة معادلة لفكرة المكان .

<u>المناقشة في هذه النظرية</u>: قد يكون في هذه النظرية حذق وتفنن . ولكن هذا التفنن لا يكفي لتوليد فكرة الامتداد من الزمن . واليك الآن بعض الاعتراضات التي ذكرها العلماء في نقد هذه النظرية .

١ – إن المبدأ الذي بنى عليه سبنسر نظريته مبدأ فاسد ، لأنه اعتبر الاحساسات عارية من الامتداد، نعم إن الاحساس حالة نفسية، والأحوال النفسية لا تشغل المكان . غير أن الاحساس يحتوي على صورة الامتداد لا على الامتداد نفسه. مثال ذلك : إنك لا تستطيع أن تتصور اللون من غير أن يكون لهذا اللون امتداد ، ولا تستطيع أن تلمس جسماً من الاجسام الا اذا شعرت في الوقت نفسه بعدة نقاط متجاورة – اي بامتداد .

لم يأخذ سبنسر بهذه الكيمياء الذهنية ، الا لاعتقاده ان الاحساسات عارية من الامتداد، ولو سلم بأن الاحساسات ذات امتداد لما احتاج إلى هذه النظرية المعقدة .

٢ – أضف الى ذلك أن سبنسر يعد المكان معادلاً للوجود معاً، ويقول : ان كلاً من هذين الأمرين يستلزم الآخر .

والحق عن ذلك بعيد، لأنك لا تستطيع أن تستنتج من حدوث أمرين في زمان واحد انهما في محلين مختلفين. نعم ان المكان يقتضي الوجود معاً ؛ ولكن العكس غير صحيح،

قال هوفدينغ : « إذا لمع شعاع الأمل خلال القنوط الشديد ، لم نتصور هـــذا الأمل فوق القنوط ، او تحته ، أو إلى يمينه أو يساره ... فالعناصر الشعورية المختلفة قد توجد إذن معاً في زمان واحد من غير أن تكون مرتبة وفقاً لصورة المكان . »

٣ ـ اذا كانت الحدود المتتابعة عارية من الامتداد استحال انقلابها إلى حدودموجودة معاً . ! إن أحسن مثال يدل على هذا التتابع تتابع حياتنا النفسية ، لأن لكل حالة من أحوالنا النفسية مدة ، فإذا تتابعت تداخل بعضها في بعض ، الحالة اللاحقة تحدث قبل زوال الحالة السابقة ، وكل حالة تترك أثراً في التي بعدها ، فلا يمكننا أن نعتبر الجملة آ ، ب ، ج ، د جملة متتابعة إلا إذا بقي من (ا) شيء في (ب) . ولذلك قيل : الديمومة هي اتصال الحاضر بالماضي ، أو بقاء الماضي في الحاضر . وقـد شبهوا تتابع الحوادث النفسية بتتابع الأصوات في الألحان: فهي كل لا يتم وجوده بصوت دون آخر ، بل يتم بتتابع الأصوات كلها ، وهذا التتابع ضروري لحدوث اللحن ، فقد يكون سريعاً وقد يكون بطيئاً ، إلا أنه من الصعب قلب معنى التتابع إلى معنى الوجود معاً في زمان واحد ، لأن اللحن لا يتولد من حدوث الأصوات كلها معاً ، بل ينشأ عن تتابعها في أزمنة مختلفة .

ثم ان سبنسر يزعم أن جملة الاحساسات المتتابعة تنقلب إلى جملة موجودة معاً اذا امكن عكسها . ولكن الجملة المتتابعـة المستقلة عن المكان لا يمكن عكسها الى نفسها أبداً ، لأن لكل تتابع صفة يمتاز بها على غيره . ليس شعوري بـ (ب) بعد (ا) كشعوري بـ (ب) بعد (ج) . ان تتابع الأصوات من (ا) الى (د) يحدث لحناً خاصاً ، ولكنك اذا عكست الجملة وجعلت (د) أولها و (ا) آخرها ، لم يحدث هذا التتابع نغمـاً مساوياً للأول . ان عكس الاحساسات شبيه بعكس الأصوات . فجملة (ا ـ ب ـ ج ـ د) تختلف تماماً عن جملة (د ـ ج ـ ب ـ ا) لا بل هي جملة جديدة لها صفاتها الخاصة . ان الاحساسات أحوال نفسية ، وهي تابعة للزمان ، والحدود لا تمكس الا اذا كانت في المكان ؛ أما الزمان فلا يمكس .

ينتج مما تقدم ان استوارت ميل ، وبين ، وسبنسر لم يستطيعوا تأليف المكان بمزج الاحسـاسات العارية من الامتداد بعضها ببعض . وهـذا طبيعي لأن المكان الذي نبحث عنه ، ليس مفهوماً مجرداً ، ولا معقولاً محضاً ، وإنما هو صورة ، وليس في وسع الكيمياء الذهنية أن تبدع صورة متشخصة بمزج عناصر مجردة لفكرة التتابع ، وفكرة الوجود معاً ، وفكرة العكس ، وغيرها .

ج ـ نظرية التوليد المباشر

أن المناقشة في النظريات السابقة تسوقنا إلى القول ان فكرة الامتداد تتولد مباشرة من الاحساس ، وان الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

ولهذه النظرية أشكال مختلفة ، يجب المقايسة بينها . وهي قديمة ، حتى لقد قال بها (بركلي) و (موللر) (١٨٠١ ـ ١٨٥٨) و (هرينغ) « Hering » و (ستومف) وأتبعهم أيضاً في الأيام الأخيرة (وليم جيمس) . فمنهم من يقول إن الامتداد يتولد من احساس واحد ، ومنهم من يقول انه يتولد من احساسين ، ومنهم من يقول إن الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

ولذلك انقسمت نظريات التوليد المباشر الى الأقسام التالية :

١ ـ النظريات القائلة بتوليد فكرة الامتداد من احساس واحد . وهي على قسمين :

الرأي الأول : يجعل الامتداد متولداً من الاحساس البصري .

والرأي الثاني : يجعل الامتداد متولداً من الاحساس اللمسي .

٢ ـ النظريات القائلة بتوليد فكرة الامتداد من احساسين : الاحساس البصري ، والاحساس اللمسي .

٣ ـ النظريات القائلة باشتراك الاحساسات كلها في توليد فكرة الامتداد ، لأن الامتداد في نظرها صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

اولا ـ القول بتولد فكرة المكان من الاحساس البصري :

لا قيمة للنظريات التي تجعل الامتداد متولداً من الاحساس اللمسي وحده ، اللهم الا اذا أدخلنا في هذه النظريات رأي (بركلي) ، ولكننا سنرى عند البحث في نظرية (بركلي) أن هذا الفيلسوف لا يعري الاحساس البصري من صفة الامتداد ، بل يقول ان هذا الاحساس لا يطلعنا على المسافة ، ولا على البارز والناتيء من الاشكال ، وانه لا صلة للمكان البصري بالمكان اللمسي ، وان المكان الذي تبحث فيه الهندسة هو المكان اللمسي ، فإذا أخرجت نظرية (بركلي) من هذه النظريات ، لم يبق فيها ما هو جدير بالذكر ، فلنبحث اذن في النظرية القائلة بتولد فكرة الامتداد من الاحساس البصري .

ان هذه النظرية منسوبة إلى الطبيب الألماني (ارنست بلاتنر ـ Ernest Platner) وقد ذهب (لاشليه) أيضاً إلى ما ذهب اليه هذا الطبيب ، ونقل ملاحظاته إلى اللغة الفرنسية ، ودافع عنها دفاعاً قوياً . وتتلخص ملاحظات (بلاتنر) بأن الا كمه لا يعرف

المكان ، وان الزمان ينوب عنده عن المكان ، وان البعد والقرب لا يدلان عنده إلا على الزمان اللازم للانتقال من محل إلى آخر ، وان الاحساسات اللمسية التي تفصلنا عن الشيء البعيد أكثر عدداً من الاحساسات اللمسية التي تفصلنا عن الشيء القريب .

ان الاعتراضات على هذه النظرية كثيرة ، إلا أننا نقتصر على واحد منها ، لأنه القول الفصل في ذلك . وهو أن الاكمه يستطيع فهم الهندسة كما يستطيع تعيين مواقع البلدان على المخطط الجغرافي ، وهو يستطيع أيضاً أن يسير بأمان ، وان يهتدي إلى الاماكن المألوفة ، ولا يتم له ذلك إلا اذا كانت احساساته اللمسية والعضلية قادرة على توليد فكرة المكان في نفسه ، فهو لا يدرك المدة والشدة فحسب ، بل يدرك ابعاد المكان الثلاثة ، ويعرف المحيط والمحاط . ولولا ذلك لما استطاع أن يفهم معنى فوق ، وأسفل ، ويمين ، ويسار ، وخلف ، وقدام ، ولما انتظمت حركاته واهتدى في سيره .

ثانياً – القول بتولد فكرة المكان من احساسي البصر واللمس

ان هذه النظرية أكمل من الأولى ، لأنها تقول بتولد فكرة المكان من احساسين لا من احساس واحد، إلا ان أكثر القائلين بها يجعلون نصيب اللمس من ذلك ابلغ من نصيب البصر ، فيقولون مثلاً: ان حاسة البصر تطلعنا على الألوان الممتدة والأشكال المنبسطة على سطح واحد، ولكنها لا تطلعنا على الحيز ذي الأبعاد الثلاثة، ولا على الأشكال البارزة والمسافات . وهم يثبتون زعمهم هذا بالأدلة التالية :

١ – ان الاكمه يقول ، إذا استرجع بصره ، انه يرى الاشياء على سطح مماس للعين ، حتى أن أحدهم قال « الدكتور شزلدن (Dr. Cheselden » بعد شفائه : « إن الأشياء تلمس عينيه » .

٢ – إن الطفل يخطىء كثيراً في تقدير المسافات، فيمد يده القبض على الأشياء البعيدة .

٣ – ان العين تخطىء في رؤية الأشكال، فترى الألوان المنبسطة بارزة، كأنها ذات أبعاد ثلاثة . وهذا دليل على أن العين لا تدرك البعد الثالث مباشرة، وان الفكر هو الذي يستنبط هذا البعد من رؤية بعض الخطوط والظلال .

٤ – وهذا الدليل الأخير منسوب إلى بركلي، قال : إن المسافة خط مستقيم عمودي على العين، وان مرتسم هذا الخط العمودي نقطة، وهي لا تختلف باختلاف طول الخط أو قصره ، وكما انك لا تستطيع أن تعرف طول العصا بلمس طرفها ، فكذلك لا تستطيع العين أن تدرك المسافة بهذه النقطة وحدها .

المناقشة في هذه الأدلة : ان قيمة هذه الأدلة مختلفة .

فالدليل الاول : يرجع : إلى تجربة الجراح الانكليزي « شزلدن » (١٨٣٧) الذي قال : « ان الاكمه الذي استرجع بصره لا يستطيع في أول أمره أن يقدر المسافة ، بل يخيل اليه ان الأشياء التي يراها تلمس عينيه » وهذه الكلمة البسيطة جعلت قسماً كبيراً من علماء النفس يتوهمون أن ادراك المسافة بحاسة البصر أمر مكتسب لا أمر طبيعي . وقد أصاب (بول جانه) في قوله بوجوب البحث عن كلمة لمس عند الاكمه ، فربما كان معنى اللمس عنده مساوياً لمعنى الادراك ، لانه تعود أن يدرك العالم الخارجي بطريق اللمس ، فلا عجب إذا استعمل هذه الكلمة بمعنى الادراك ، دع أن كثيراً من التجارب قد كذبت قول « شزلدن ».

ان كثيرين من الكمه لا يضعون أيديهم على أعينهم بعد شفائهم ، بل يمدونها إلى الامام للقبض على الأشياء التي يشاهدونها . فهم اذن يدركون المسافة ، ولكنهم يخطئون كالأطفال في تقديرها .

ان تقدير المسافة يحتاج إلى تجربة تجمع فيها النفس بين الاحساسات البصرية الحاضرة وذكريات الحركات السابقة .

ثم ان الحيوان قادر على ادراك المسافة ، مثال ذلك : ان فرخ الدجاجة عند خروجه من البيضة يهتدي بحاسة البصر إلى الحب . وقد جرب (كوفيه) و (شفرول) تجربة التفريخ في الظلمة – الغاية من الظلام منع حاسة البصر من الاكتساب قبل التجربة – فأحاطا البيضة بثلاثة صفوف من الأوتاد المخمسة الوضع ، وجعلا الحب بعيداً عنها ، فكان الفرخ يهتدي بحاسة البصر إلى الحب بالرغم من الأوتاد . وهذا يدل على أن ادراك المسافة عند الحيوان ليس مكتسباً ، وانما هو طبيعي .

والدليل الثاني : ليس أقوى من الأول ، لأنه لا يثبت لنا إلا شيئاً واحداً ، وهو أن الطفل يدرك المسافة ، ولكنه يخطىء في تقديرها ، فيمد يده للقبض على الأشياء البعيدة كأنها قريبة منه .

ان القدرة على تقدير المسافة تحتاج إلى تربية وتمرين : فالأذن تدرك الصوت مباشرة ، ولكنها لا تستطيع أن تقدر الفواصل الموسيقية الصغيرة إلا بعد التربية ورسوخ العادة ، نعم ، ان الطفل يمد يده إلى الامام للقبض على القمر ، ولكنه لو لم يدرك المسافة لما مد يده إلى الامام ، ولوضعها على عينيه وأنفه .

وخير ما نصف به حال الطفل قولنا انه لا يستطيع تقدير المسافة إلا إذا جمع بين احساساته البصرية ، وحركاته المطابقة لهذه الاحساسات .

الدليل الثالث : لا يثبت شيئاً . إذا كانت بعض الخطوط والظلال توهم أن هناك بعداً ثالثاً، فهل يستدل من ذلك على أن هذا البعد لا يدرك إلا بهذه الخطوط ؟ ان الخطأ ناشىء عن تربية الحس ، ونحن لا نتوهم الألوان المبسوطة بارزة إلا لأننا نضم إلى هذه الألوان بعداً ثالثاً نتوهمه بذاكرتنا ونتصوره بخيالنا .

ان خطأ الحواس ناشىء عن التأويل ، ولولا إدراكنا الأولى المسافة لما خدعنا بهذه الخطوط وهذه الظلال، ولما خيل الينا أن الاشكال المسطحة أشكال مجسمة .

اما الدليل الرابع : فهو دليل (بركلي)، وهو ضعيف أيضاً، لأنه لا ينظر إلى كيفية قيام العين بفعل الرؤية، فلو كان الشيء الخارجي نقطة واحدة ، وكان لا يرى إلا بعين واحدة ثابتة ، لكان دليل (بركلي) قوياً . الا أننا ندرك من الشيء الخارجي سطحاً لا نقطة، ونحتاج في ادراكه إلى تغيير تحدب الجسم البلوري . ويسمى هذا الفعل بالتكييف أو المطابقة (Accomodation) .

ان هذه الحركات لا تطلعنا إلا على المسافات الصغيرة ، لأن التكييف واحد بالنسبة إلى أربعة أمتار وما فوق . غير أن للعين واسطة أخرى لإدراك المسافة، وهي : تلاقي شعاعي البصر؛ فإن زاوية التلاقي تختلف بحسب بعد الأجسام ، وكذلك يختلف الفرق بين الشبحين المرتسمين على الطبقتين الشبكيتين، وهذا كله يعين حاسة البصر على ادراك المسافة .

والخلاصة أن حاسة البصر تدرك حيزاً ذا أبعاد ثلاثة كحاسة اللمس ، والمكان الذي تدركه حاسة البصر، ليس كما قال (بركلي) مبايناً تماماً للمكان اللمسي ، وانما هو متصل به، لأننا نوفق بالتجربة بين اطلاعات البصر واطلاعات اللمس ، ولأن الأكمه قادر على تعلم الهندسة وفهمها . وهذا الاتصال لا يجعل المكان اللمسي مساوياً للمكان البصري، لأن العين تدرك حيزاً أعظم من المكان الذي يدركه اللمس ، ويختلف حجم الجسم بحسب بعده عن العين ، أما بالنسبة الى اللمس فان الحجم لا يتغير .

ثالثا ـ الامتداد يتولد من جميع الاحساسات

هذه النظرية أكمل من النظريات السابقة ، لأنها تجعل الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات . وفي الحق أن لجميع حواسنا أثراً في توليد فكرة المكان . أنظر إلى حاسة

التوازن : انها تطلعنا على تغير أوضاع الرأس والجسد . كما أن حاسة الحركة ، تطلعنا على حركات اعضائنا وأوضاعها . وكما أن حاسة الشم ، تهدينا إلى مواضع الأشياء ، فإن حاسة السمع تطلعنا على أصوات مختلفة الحجم . ان صوت الناقوس مثلاً أعظم حجماً من صوت القيثارة .

قال «وليم جيمس» : «ان الحجمية هي كالشدة صفة مشتركة بين جميع الاحساسات . ولشد ما نستحسن أن نقول : ان دوي الرعد أعظم حجماً من صرير القلم على اللوح الحجري ، إذا دخلت حماماً حاراً شعرت باحساس أغلظ من احساسك بخمش الدبوس . إن الألم العصبي الخفيف الذي تجده في وجهك ، دقيقاً كخيط العنكبوت ، لأقل عمقاً من ألم الدمل الثقيل ، أو ألم المغص الكثيف ، أو ألم الأقطان . ان النجمة المنفردة تظهر لك أقل سعة من سماء الظهر . وللاحساسات العضلية حجم كاحساسات القنوات نصف الدائرية ، واحساسات الشم والذوق . » [1]

وقصارى القول : ان جميع الاحساسات تشترك في توليد تصور الامتداد المشخص المفعم بالصفات الحسية ، وان النفس تجرد من هذا المكان المشخص معنى المكان الهندسي المجرد الذي ذكرنا صفاته عند البحث في نظرية (كانت) .

---

(١) وليم جيمس ، مختصر علم النفس ، الترجمة الفرنسية ، ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

الفَصْل الرّابع

معرفة العالم الخارجي

تصور الشيء الخارجي . الاعتقاد أن هناك وجوداً خارجياً .
فوارق الصورة الحقيقية

١ ــ تصور الشيء الخارجي

إن العالم الخارجي، الذي تطلعنا عليه الحواس ، مؤلف من جملة من الاحساسات البصرية ، والسمعية ، واللمسية ، والعضلية ، المتصلة بعضها ببعض .

إن حاسة البصر مثلاً تطلعك على جملة من الألوان المتصلة . نعم ، إن لكل لون شكلاً ، ولكن الطفل الذي يلقي بصره لأول مرة على هذه الألوان الساكنة ، لا يجد داعياً للتفريق بينها،بل يحسبها كلها شيئاً واحداً ، ثم ان حاسة اللمس تشبه في ذلك حاسة البصر ، لأنها تطلعنا على الصلابة ، والملاسة ، والخشونة ، والنعومة ، من غير أن تفصل هذه الأحوال بعضها عن بعض ، فكأن العالم الخارجي الذي نطلع عليه مباشرة كل متصل لا ينقسم .

كيف نتوصل إذن إلى تمييز الأشياء بعضها من بعض ؟

١ ــ ما هي العناصر التي يتركب منها تصور الشيء الخارجي ؟ ــ لنحلل تصور شيء من الأشياء كتصور هذا الكتاب مثلاً ؟ .

إن في هذا التصور عناصر مختلفة :

ففيه أولاً : صورة امتداد محسوس ذي شكل معين مختلف الألوان ، وفيه جملة من الاحساسات كالاحساس بالبرودة أو الخشونة أو الملاسة أو المقاومة الخ . .

إن هذه الاحساسات المتولدة من البصر ، واللمس، والحرارة،والحركة، تؤلف تصور

الكتاب . وهي ، بالرغم من اختلافها ، متصلة ، أي متحدة بعضها ببعض،يجمعها شيء واحد، وهو هذا الكتاب الذي أشمز بلونه وشكله وملاسته ومقاومته الخ .. وقد أحس بإحدى هذه الصفات من غير أن أحس بالأخرى . فالمس الكتاب من غير أن أراه ، أو أراه من غير أن ألمسه . إلا انني في هذه الحالة الأخيرة أجمع احساساً إلى صورة . فأرى لون الكتاب وأتصور مقاومته ، أو ألمس أطرافـــه وأتصور شكله ، كما أسمع صوت الرجل وأتخيل وجهه .

فتصور الكتاب ليس مؤلفاً اذن من الاحساسات فقط ، وإنمـــا هو مؤلف من الاحساسات والصور .

٢ - تأثير الحركة : — غير أن العالم الخارجي ليس ثابتاً ساكناً ، وانما هو متحرك ؛ ان هذا اللون مثلاً قد يتحرك من غير أن يتحرك غيره معه . ولكن الطفل يتعود شيئاً فشيئاً أن يجمع بين الألوان التي تتحرك معاً ، كلون الشعر ولون الوجه . ويتعود أيضاً التفريق بـــين الألوان المتجاورة ، كلون الشعر ولون الطربوش ، لأن الطربوش قد يتحرك من غير أن يتحرك الشعر معه. وهكذا تنقسم الألوان المتصلة إلى أجزاء منفصلة. إذا دفعت هذا الكتاب بيدي ، حركت مستطيلاً أسود من غير أن أحرك المنضدة الخضراء التي ترك عليها .

ان هذه التجارب ، التي نسيناها في سن الرشد علمتنا ، ونحن أطفال ، أن نفرق بين احساساتنا المختلفة .

٣ — تأثير التجربة وتداعي الأفكار — غير أن التفريق بين احساس وآخر ليس كافياً لتصور الشيء الخارجي .

إذا عزلت لون الكتاب عن سائر الألوان المجاورة له ، وعزلت احساسي اللمسي به عن غيره من الاحساسات اللمسية ، فهل يكفي ذلك لتصور الكتاب ؟ كلا، لأنه من الضروري أن أعرف أن هذا اللون ملازم لهذه الملاسة ، وأن هذا الشكل ملازم لتلك المقاومة .

لكل حاسة من الحواس لغة تعبر بها عن الأشياء، فالشيء في لغة اللمس ليس كالشيء في لغة البصر، ولا يتم تصور الشيء إلا إذا جمعنا حدود هذه اللغات المختلفة وجعلنا بعضها مطابقاً لبعض.

قال (مولينو) وهو أحد مراسلي (لوك): «إذا علمنا الاكمه قليلاً من الهندسة حتى صار يفرق بين الكرة والمكعب، ثم عالجناه فشفي، ثم وضعنا أمامه كرة ومكعباً، فهل يستطيع قبل التجربة الحسية ، ان يدرك بالبصر كلاً منها على حدته وأن يفصله عن الآخر ؟ »

إن (مولينو) نفسه أجاب عن هذا السؤال بالسلب ، ووافقه (لوك) على ذلك قائلا : « الاكمه يعلم كيف يفرق بين المكعب والكرة بحاسة اللمس لا بحاسة البصر ، انه لا يدري كيف تظهر الملموسات لعينيه. فإذا عرف باللمس زاوية المكعب ، لم يعرف شكلها بالنسبة إلى حاسة البصر . »[1]

ونقول في الجواب عن سؤال (مولينو) ، ان هذا السؤال يتضمن أمرين :

١ ـ هل يدرك الاكمه شكلين مختلفين بعد شفائه ؟ .

٢ ـ وإذا أدرك شكلين مختلفين ، فهل يعرف كلا منهما ويفرق بينه وبين الآخر .؟

اننا نميل الى الاعتقاد أن الاكمه الذي استرد بصره لا يفرق بين المكعب والكرة ، لأن المكان اللمسي مختلف عن المكان البصري . وهذا كاف لوقوع الاكمه في الخطأ .

ان المطابقة بين معطيات الحواس المختلفة تحتاج الى التجربة وتداعي الأفكار . كلما أدركت جسماً من الأجسام حصلت على الإحساسات نفسها . هذا كتابي : اني أراه كل مرة بشكله ولونه ومقاومته وملاسته. وكلما تكرر ادراكي له انضمت هذه الاحساسات بعضها الى بعض ، واقترنت بكثير من الصور ، وألفت كلا متسقاً ، بحيث لا يرجع أحد أجزائه الى ساحة الشعور الا اذا رجع غيره معه . وهكذا تتألف الأجسام كلها من الاحساسات والصور .

ان احساساً بصرياً واحداً يذكر النفس بجملة من الاحساسات السمعية واللمسية والذوقية . فإذا نظرنا إلى جسم مثلاً ، عرفنا انه من خشب أو من حديد أو فضة . وإذا نظرنا الى رجل حزرنا عمره ، وعرفنا أنه مريض أو صحيح أو شريف أو دنيء .

وكذلك حاسة السمع : انك تسمع صوت الجسم فتعرف أنه من زجاج أو فضة ، وتفرق بين الأجوف والمتليء ، والصحيح والمنشق ؛ وتسمع بعض الألفاظ فتفهم أفكار قائليها وتدرك عواطفهم . ولا تتم هذه الامور كلها الا « بالإدراكات المكتسبة (Perceptions acquises) ». والادراكات المكتسبة ليست في الحقيقة ادراكات ، وانما هي صور ومعارف توحي بها الادراكات الطبيعية وتضمها اليها .

وهكذا تفرق التجربة الاحساسات ثم تجمعها ، لان هناك فعلين ذهنيين: فعل الفرق

---

(١) كان (ليبنتز) يعتقد أن الاكمه الذي أتقن الهندسة يستطيع بالاستدلال عند رجوع بصره اليه أن يفرق بين المكعب والكرة من غير أن يلمسهما ، راجع : Nouveaux Essais

وفعل الجمع ، فيتألف من هذا الفرق وهذا الجمع جمل من المحسوسات لها شيء من الوحدة والثبوت ، إلا أنها تتغير . وليست الأشياء الخارجية سوى هذه الجمل المركبة . أنظر إلى قطعة الشمع (مثال ديكارت) : إن لها صفات متغيرة وصفات ثابتة : فالصفات المتغيرة هي : اللون والصلابة والحرارة والملاسة ، لانك إذا وضعت قطعة الشمع على النار ذابت وتغير لونها وازدادت حرارتها. وتسمى هذه الصفات المتغيرة بالصفات الثانية . أما الصفات الثابتة فهي الامتداد والمقاومة ، وهي موجودة في كل جسم ، لا بل هي أعظم شأناً من غيرها ، لانك لا تستطيع أن تتصور الجسم خالياً منها . ولذلك سميت بالصفات الأولى .

٢ ــ الاعتقاد أن هناك وجوداً خارجياً

لقد بينا كيف تتركب الأشياء الخارجية من الاحساسات والصور، وكيف تتميز بعضها عن بعض، ونريد الآن أن نبين أين توجد هذه الأشياء، هل هي موجودة في النفس أم خارج النفس؟ لو كنا نعتقد أن الأشياء نسيج النفس وحدها لكان وجودها وهمياً، ولكننا نعتقد أنها موجودة خارج النفس وأنها مستقلة عنا، لا تبطل إذا بطل الإدراك، ولا تزول عن الوجود بزواله. إني أعتقد مثلاً انه لا بد من بقاء هذا الكتاب على منضدتي بالرغم من خروجي من مكتبي ، وأعتقد اني سأجده في مكانه إذا رجعت اليه . فأنا اذن أتصور الأشياء وأعتقد مع هــذا التصور إن الاشياء موجودة خارج النفس . فكيف حصل لي هذا الاعتقاد ؟ ولماذا لم أقتصر على القول أن الأشياء نسيج النفس وحدها وانهــا داخلية وخيالية ، وان كل ما أراه أو أدركه وهمٌ لا حقيقة له ؟

لا شك أن هناك وجوداً خارج النفس . غير أن (بركلي) وجميع الخياليين ينكرون وجود الأشياء الخارجية . فالموجود عند (بركلي)هو المدرك ، ومعنى الوجود الإدراك، والشيء موجود لأني أدركه وأشعر به .

لا نريد الآن أن نبحث في هذا المذهب الخيالي ، ولكننا نريد أن نبحث في كيفية حصول هذا الاعتقاد لنا لا في قيمته وحقيقته . فكيف نتوصل إلى الاعتقاد ان للأشياء وجوداً خارج النفس ؟

١ ــ <u>نظرية (توماس ريد) أو نظرية الايحاء المباشر</u> ــ زعم (تومــاس ريد) ان احساساتنا توحي الينا بهذا الاعتقاد مباشرة . قال : «ان شهادة الحواس الواضحة والبينة عند كل رجل صحيح الحكم تحمل معهــا اعتقاداً مباشراً لا يقاوم بوجود الأشياء خارج

نفوسنا . ومعنى ذلك ان اقتناعنا بأن للأشياء التي ندركها وجوداً خارج النفس لا يكون بالإستدلالات والبراهين ، بل يكون بنوع من الإيحاء المفاجىء ، أو السحر الطبيعي ، الذي يكشف لنا عن الأشياء ، ويحملنا على التصديق بوجودها خارج نفوسنا » .

إن نظرية (ريد) غامضة ؛ وهي لا تفسر كيفية حصول هذا الإعتقاد ، بل تقرر حصوله تحكماً، حتى ان (ريد) نفسه يقول انه لا يريد ايضاح حقيقة هذا الاعتقاد، بل يريد أن يشير إلى ظاهرة معروفة ، وهي ان التصور والاعتقاد يتبعان الاحساس مباشرة .
ولكن ما هذا الايحاء المباشر ، وما ذلك السحر الطبيعي؟ هل هو استدلال أم حدس؟
إن (ريد) ينكر تأثير الاستدلال العقلي في توليد هذا الإعتقاد ، ويتقرب من نظرية الحدس المباشر . ولكن نظريته في هذه الحالة الثانية لا تفيد شيئاً ، لأنها لا تبين لنا أي الإحساسات يولد هذا الحدس .

٢ - نظرية الحدس - إننا نعتقد أن هناك أشياء خارج النفس . لأننا نرى هذه الأشياء ونسمعها ونلمسها ، أي نطلع عليها مباشرة ، ولا حاجة للايحاء، ولا لغير الإيحاء في اطلاعنا عليها .

إذا دققنا في شروط الإحساس الفيسيولوجية والنفسية ، علمنا أننا لا نطلع بالإحساس على الوجود الخارجي اطلاعاً مباشراً ، لأن الإحساس ظاهرة نفسية داخلية وهي تنشأ عن شيء خارجي يترك أثراً في الجسد ، ثم ينتقل هذا الاثر بوساطة الاعصاب إلى المراكز العصبية ، ثم ينقلب إلى احساس . وهذا يدل على أن بين الاحساس والشيء الخارجي حدوداً متوسطة تمنع حصول ذلك الاعتقاد بالحدس .
ولكن (مين دو بيران) يزعم أن هناك إحساساً ممتازاً يولد فينا هذا الاعتقاد مباشرة، وهو الإحساس بالجهد ، ولا سيا الجهد العضلي . كل جهد يقتضي فاعلية تبذل، وعائقاً يمنع تلك الفاعلية من الظهور . ونحن نشعر بتلك القسوة المبذولة ، ونشعر في الوقت نفسه بذلك العائق ، فنطلع مباشرة على الأنا ، واللاأنا في وقت واحد .
لا شك أن للإحساسات العضلية شأناً كبيراً في الإدراك ، إلا أنها لا تطلعنا على شيء خارجي . فأنا أحس بفاعليتي ، وأحس بالتعب والجهد والتقبض ، إلا أن هذه الإحساسات ، لا تختلف عن غيرها . لأنها واردة من المحيط إلى المركز ، فهي لا تدل إذن على فاعلية مبذولة ، وقوة صادرة من الداخل إلى الخارج ، أي من المركز إلى المحيط .

ومما يؤيد ذلك أني استطيع ان احس بالجهد ، من غير ان يكون هناك مقاومة خارجية، كالاحساس الذي أشعر به عندما اقبض سبّابتي واشنجها كمن يريد ان يضغط زناد بندقية . فالاحساس بالجهد العضلي لايختلف عن غيره من الاحساسات . والحدس كالايحاء المباشر لا يكفينا مؤونة البحث عن السبب الحقيقي لاعتقادنا ان هناك حقيقة خارجية مستقلة عنا . . .

٣ - نظرية ديكارت وفيكتور كوزان ، او نظرية الاستدلال - إن المناقشة في نظريات الحدس والايحاء المباشر تحملنا على البحث في النظرية التي ترجع هذا الاعتقاد الى أسباب عقلية . لقد نسبت هذه النظرية الى ديكارت ، وقال بها فيكتور كوزان وبراون Brown ، و كثير من الفلاسفة المعاصرين . قال صاحب التأملات : السبب الذي حملني على الاعتقاد ان الاشياء المادية موجودة خارج النفس هو اني وجدت في نفسي احساسات وصوراً لم تكن تابعة لارادتي ، فدفعني ذلك الى فرضها متولدة من علة خارجية [1] .

لم يكن غرض ديكارت من هذا القول ان يبين لنا كيف نشأ هـذا الاعتقاد ، بل كان قصده إثبات وجود العالم الخارجي ، بأدلة ميتافيزيقية ، غير ان (فكتور كوزان) ، وغيره من الفلاسفة الروحيين ، ظنوا ان هذا البرهان الفلسفي ايضاح نفسي . قال (فيكتور كوزان) : الاحساس ظاهرة شعورية ، فإذا كانت هذه الظاهرة حقيقية ، وكان لكل ظاهرة علة ، اضطرنا العقل الى ارجاع ظاهرة الاحساس الى علة ، ولما كنت، انا نفسي ، لست هذه العلة ،كان من الواجب عقلاً ارجاع هذا الاحساس الى علة اخرى ، غريبة عني ، إي الى العالم الخارجي ، وقال ايضاً : « ان مبدأ السببية هو الجسر الذي نمر عليه عند انتقالنا من الانا الى العالم المادي » .

قيل في الرد على هذه النظرية : ان الطفل والحيوان يعتقدان أن العالم الخارجي موجود ، وان هذا الاعتقاد لم يحصل لهما بطريق الاستدلال العقلي . ليس هذا الاعتراض مقنعاً ، لان الطفل يطبق مبدأ السببية من غير أن يكون هذا المبدأ واضحاً في ذهنه ، ألا ترى أنه كثير السؤال ، يريد معرفة أسباب الاشياء التي تحيط به ؟ حتى لقد قال علماء النفس : ان هذه السن هي سن السؤال . أما الحيوان فاننا نجهل حقيقة ما يجري في

---

(١) ديكارت ، تأملات ، القسم السادس فقرة ٨ ، ٩ « وقد ظهر لي ان هذه المعاني لا يمكن أن تكون صادرة عني ، وان هناك اشياء خارجية قد احدثتها في نفسي » .

نفسه ، ولا يمكننا أن نبني تفسيرنا لهذه النظرية على علم النفس الحيواني ونحن على ما نحن عليه من الجهل بحقيقة الحيوان .

ولعل أحسن ما جاء في الاعتراض على هذه النظرية ، قولهم : اننا لا ننتقل من الاحساس الى علته الخارجية ، أي من الاحساس باللون او بالصوت مثلاً الى شيء خارجي مختلف عنهما ، بل نعتبر هذه الاحساسات نفسها ، متحققة في الخارج .

نحن لا نقول إن لاحساساتنا علة ، وان هذه العلة هي العالم الخارجي المستقل عنا . واذا احسسنا مثلاً بلون ابيض مستطيل الشكل ، ذي ملاسة ، لم نقلْ هذه صورة داخلية ، لعلة خارجية (هي صفحة الورق) ؛ بل قلنا : إن صفحة الورق التي نراها مؤلفة من احساساتنا نفسها .

٤ – نظرية استوارت ميل زعم (استوارت ميل) أن الجسم مجموع احساسات حاضرة أو ممكنة . انظر الى هذا الكتاب ، انه مجموع احساسات حاضرة لا تزول عن الوجود بانقطاع احساسي بها أو خروجي من هذه الغرفة ، بل تبقى ممكنة الوجود ، ومعنى هذا الامكان : أني إذا رجعت الى الغرفة ، استرجعت تلك الصور التي انقطع احساسي بها خلال مدة من الزمان . وعلى ذلك ، فان استقلال الاشياء المادية عن اذهاننا ، ليس اكثر من هذا الامكان الدائم ، لأني كلما دخلت الى غرفتي ، استرجعت هذه الاحساسات ، فليس خروجي من الغرفة إذن مبطلاً للكتاب ، ومعطلاً له . ان جميع الاجسام مركبة من هذه الاحساسات الحاضرة أو الممكنة . الحاضر مجموع إحساسات حاضرة ، والغائب مجموع احساسات ممكنة .

لا جرم ان ظواهر الاجسام تنحل الى جمل من الاحساسات ، ولكن حقيقة الاجسام لا تنحل الى احساسات ممكنة الادراك . نعم ان (ستوارت ميل) يقول ان امكان ادراك الاجسام امكان دائم ، ولكن ما معنى الامكان الدائم ؟ هل هو إمكان ، أم وجوب ؟ ان رؤيتي للكتاب بعد رجوعي الى غرفتي ليست مقصورة على الامكان ، وانما هي متصفة بالوجوب . ولو كان وجود الاجسام عبارة عن امكان ادراكها فقط ، لكان وجود الاشباح والاوهام لا يقل حقيقة عن وجود الاجسام ، لأنها امور ممكنة أيضاً[1] ، فهناك اذن وجوب لا إمكان . وهذه الاحساسات التي يتألف منها العالم الخارجي متصلة بعضها ببعض ، تتعاقب وفق نظام ضروري ثابت يسمّى بنظام الطبيعة .

(١) راي غير منشور لهنري برغسون ، نقلا عن روستان ص – ٢٤٨ .

ينتج مما تقدم ان الاعتقاد بوجود العالم الخارجي لا ينشأ عن حكم أو استدلال عقلي ، ولا عن إيحاء مباشر ، ولا عن تصور امكان دائم . بل يتولد من اسباب اخرى ، فما هي هذه الاسباب ؟

رأينا عند البحث في تصور المكان ، ان الاحساسات ذات امتداد ، وانها ليست احوالاً داخلية محضة لا صلة لها بالعالم الخارجي ، وانما هي احساسات منشورة ومبسوطة في المكان ، فنحن اذن في غنى عن قلب الداخلي الى خارجي . ألا ترى ان الطفل في أول أمره يظن ان كل ما يحس به جزء من وجوده ، وانه يفرق بعد ذلك بالتدريج بين جسده والأجسام الاخرى ؛ ثم يرتقي من هذه الحالة الى معرفة جسده ، ويرتقي في النهاية من معرفة جسده الى معرفة نفسه ؟

كيف نميز جسدنا من الاجسام الاخرى ؟

١ — ان احساسي بجسدي حاضر معي دائماً لايفارقني ، اما إحساسي بالاجسام الاخرى ، فتارة يكون حاضراً واخرى غائباً ، أينما اذهب أحس بجسدي، سواء أكنت في البيت، أم في القطار ، ام في السفينة . ولكني لا ارى القطار اذا كنت في البيت ، ولا ارى السفينة اذا كنت في القطار ؛ فالجسد مؤلف إذن من احساسات ممتازة تختلف تمام الاختلاف عن غيرها .

٢ — ثم انني لا أطلع على الاجسام الاخرى الا بوساطة جسدي . اذا حذفت عضواً من اعضاء جسدي ، ابطلت جميع الاحساسات الحادثة عنه ، واذا اغمضت عيني أضعت رؤية الأجسام المحيطة بي . فالجسد اذن هو الحد الفاصل بيني وبين العالم الخارجي .

٣ — ثم ان ملمس جسدي يختلف عن ملمس الاجسام الاخرى ، لان لمس الأجسام يحدث احساساً بسيطاً ؟ أما لمس الجسد فيحدث إحساساً مضاعفاً . اذا وضعت يدي على جسدي ، شعرت باحساس مضاعف ، لان يدي تكون إذ ذاك لامسة وملموسة . ولكني اذا وضعت يدي على كتابي ، شعرت باحساس واحد ، واذا اتفق في بعض الامراض ان فقد هذا الاحساس المضاعف ظن الانسان ان عضوه المريض ليس من جسده .

كيف نفرق بين النفس والجسد ؟

كلما ازداد شعورنا بشخصيتنا وضوحاً، ازداد شعورنا بوجود العالم الخارجي تميزاً . إن شخصيتنا في اول العمر لاتختلف عن جسدنا، غير انتا نرتقي بعد ذلك الى تجريدها من الجسد، حتى يصبح هذا الجسد شبيهاً بالاجسام الخارجية من حيث حقيقته، هكذا نجرد احوالنا النفسية من الصفات المادية،

وندرك بالحدس لا بالعقل اننا مجموع من اللذات والآلام والرغائب والارادات والافكار، تختلف حقيقتها عن حقيقة الاجسام ؛ ونعلم مباشرة ان الجسم حجماً ، وان الاحوال النفسية عارية من الامتداد . وعلى ذلك فان ادراك العالم الخارجي ليس نتيجة معرفتنا العقلية بالاسباب الخارجية للاحساس ، وانما هو نتيجة معرفة الانسان بنفسه وشعوره بشخصيته، وتأمله لذاته . وكلما كان تأمل الذات أبلغ كانت حدود الأنا واللاأنا أوضح . وسنعود الى بيان هذا الامر في مبحث الشخصية .

٢ — فوارق الصورة الحقيقية

لا شك ان الموجود العاقل يستطيع ان يفرق بين الأنا واللاأنا ، الا انه كثيراً مايخطىء في ادراكه ، فيحسب الوهم حقيقة ، او الحقيقة وهماً . فكيف نميز الادراك الحقيقي من الأوهام والأحلام ، او بعبارة اخرى ، ماهي فوارق الصورة الحقيقية ؟

من الصعب تحديد الفارق الحقيقي بين الادراك والوهم والرؤيا ، لأن هذه الأمور متشابهة ؛ نعم ان الإدراك لا يكون الا بالإحساس والصورة ، ولكن الإنسان قد يحسب الاحساس صورة والصورة احساساً . وقد يظن انه واهم وهو في الحقيقة ناظر ، فتختلط عنده حدود الأنا بحدود اللاأنا ، ولا يعرف كيف يفرق بينهما .

١) رأي سبينوزا – قال سبينوزا[١]: « لنتصور طفلاً تخيل حصاناً مجنحاً ولم يتخيل شيئاً غيره ، فاذا كان تخيله متضمناً وجود الحصان وكان لا يدرك شيئاً مضاداً لتخيله عدّ هذا الحصان حاضراً بالضرورة وعجز عن الشك في وجوده » .

يستنتج من ذلك أن كل صورة مصحوبة بالاعتقاد ، وان الاعتقاد صفة ملازمة للتصور ، وان فقدان الاعتقاد يحتاج الى أسباب ؛ اما وجوده فأمر طبيعي ، ولذلك قيل أن البداهة خاصة من خصائص التصورات غير المتنازع فيها .

غير ان هذه الملاحظة تصدق على الطفل لا على الراشد، لأن اسباب الشك عند الراشد كثيرة ، فلا يصدق كل ما يقال له ، ولا يثق بحواسه ، لأنها كثيراً ما تخدعه . فكم مرة ظن انه يسمع ضجة خارجية وهو لايسمع الا طنين اذنه ،وكم مرة وجد الماء الزلال مراً ، والمرارة ليست في الماء ، وانما هي في فمه . فالشك اذن قد خامر قلب الراشد ،

---

(1) Spinoza. Ethique, Liv. II. prop. 49 Scholie.

حتى جعل الصورة عنده غير مصحوبة بالاعتقاد ، فقد تكون الصورة بعيدة عن الاشتباه والشك لا ينازعها في ذلك شيء، ولكن أسباب الشك العامة التي تخامر قلب الراشد تمنعه من التصديق بها دائماً . نعم ان هذه الأسباب مبهمة ، تحيط بها الشبهات من كل جانب، ولكنها حاضرة دائماً. فكلما كانت الصورة ضعيفة، قليلة الوضوح، تابعة لحاسة مشتبهة الادراك، كنا إلى الشك فيها أميل . إذا رأينا رجلاً في العتمة أو في الضباب حسبناه شبحاً . ان هذه الصورة ممكنة ، وليس بينها وبين الصور الأخرى نزاع ولا تضاد ، غير أنا نشك في حقيقتها للاسباب العامة التي ذكرناها . فقد صح بالبرهان اذن ان الصورة ليست مصحوبة بالاعتقاد دائماً .

٢) رأي داويد هيوم – قال (هيوم) ان الادراك يختلف عن الصورة الوهمية لانه أكثر منها قوة وحياة ، وفرق بين الأحوال القوية والأحوال الضعيفة ، فقال : ان القوية تكبت الضعيفة وتمنعها من أن تكـــون موضوعية وخارجية . مثال ذلك إذا ظهر لي اني أرى الآن صورة خزانة كتبي وصورة مرفأ بيروت ، كانت الأولى ادراكاً، لأنها أقوى من الثانية ، وكانت الثانية ذكرى لانها أضعف من الأولى . قد يكون من الصعب ان يجمع الانسان في وقت واحد بين صورتين بصريتين كصورة خزانة الكتب وصورة مرفأ بيروت، وربما كان من الضروري أن تزول احداهما لتحل الثانية مكانها، كمن يغمض عينيه لاسترجاع احدى الصور البصرية الماضية ؛ ولكن لنترك هذه الصعوبات ولنبين قيمة هذا الفارق . ان هذا الفارق لا يميز الصورة الحقيقية من الصورة الكاذبة ، لأن الوهم قد يقوى فيتغلب على الادراك الحقيقي ويكبته . وقد قال هنري برغسون : « لو كانت ذكرى الادراك عبارة عن ذلك الادراك المضعوف لا غير ، لاتفق للانسان ان يحسب ادراك الصوت الخفيف ذكرى ضجة شديدة»[1] إلا ان هذا الالتباس لا يحصل أبداً .

٣) الصورة الحقيقية أغنى من الصورة الوهمية – وقد ظن بعضهم أن الصورة الحقيقية تختلف عن الصورة الوهمية بدقتها ووضوحها وكثرة عناصرها ، فالصورة الحقيقية أغنى من الصورة الوهمية ، لأنها تتضمن الكثير من العناصر الدقيقة ، وهي ذات ألوان واضحة، وحدود معينة ، وشكل خاص . أما الصورة الوهمية فهي فقيرة، مبهمة ، يكاد الضباب يحيط بها من كل جانب ، فتتضاءل أطرافها وتظلم حدودها . إذا دققنا في هذا الفارق وجدناه ضعيفاً ، لأن هناك إدراكات حقيقية مبهمة ، وذكريات غنية واضحة ، إني أرى في العتمة

(١) هنري برغسون : المادة والذاكرة ص ٢٦٧ – Matiére et Mémoire

بعض الاشخاص وأسمع من بعيد بعض الأصوات، فلا أحسب هذه الادراكات الحسية وهماً، وكثيراً ما تكون الذكريات واضحة، فيتذكر المرء صوت الشخص، ولهجته، وخطوطه الوجهية، من غير أن تختلط هذه الذكرى عنده بالادراك الحسي.

٤) الحواس بعضها على بعض رقيب ـ إذا كانت الصورة الوهمية بصرية مثلاً أمكن نقدها بالحواس الأخرى، هبني رأيت على هذه الاريكة شبح أحد الأموات، ولتكن الصورة واضحة بينة كالصورة الحقيقية. فإذا تقربت من الأريكة ولمست كتف الشبح الجالس عليها، لم أشعر بمقاومة الأجسام، وصلابتها، فيغيب الشبح إذ ذاك عن ناظري، وتبقى الاريكة، ان الحواس رقيبة نفسها، فقد تكون حاسة البصر رقيبة حاسة السمع، كما قد تكون حاسة اللمس رقيبة حاسة البصر. ومع ذلك فان هذا الفارق ليس مطلقاً لان الحواس قد تشترك كلها في الوهم.

٥) الناس بعضهم على بعض رقيب ـ اذا اشتركت الحواس كلها في الوهم أمكن الخروج منه بشهادة الاشخاص الآخرين. فإذا خيل إلي أني أرى شبحاً، واشتركت حاسة اللمس وحاسة السمع مع حاسة البصر في هذا الوهم، أمكنني الرجوع إلى شهادة الناس، فإذا كانت الصورة حقيقية رآها غيري كما أراها أنا، وإذا طلبت منه وصفها جاء وصفه لها قريباً من وصفي. أما الصورة الوهمية فلا تتصف بشيء من ذلك.

٦) بين الادراك والتجربة علاقة منطقية ـ ان للادراك الحسي شروطاً تابعة للتجربة، مثال ذلك ان المرء لا يستطيع أن يرى صورة بعلبك إذا كان يعلم أنه في دمشق، ولا يستطيع أن يتكلم مع الاموات، وهو حي، وإذا حدث له شيء من ذلك عزاه إلى الوهم، أما الخيال والرؤيا فلا يتقيدان بما يتقيد به الادراك الحسي، وفي وسع المرء أن يتخيل صورة باريس وهو في دمشق كما أنه يستطيع في المنام ان يكلم أحد الاموات، ان في هذا الفارق شيئاً من الحقيقة، لان من شروط الادراك الحسي أن يوافق التجربة والحس والذاكرة، ولكن لا يشترط في كل ادراك ان يكون بينه وبين شروط التجربة علاقة ضرورية، هبني سمعت طرقاً على باب غرفتي، فهل أستطيع أن أقول ان بين هذا الصوت وشروط التجربة علاقة منطقية؟ فقد يكون هذا الصوت وهماً وقد يكون حقيقة، وليس في شروط التجربة ما يمنع حدوثه، فهو اذن ممكن لا واجب، ان موافقة الامر لشروط التجربة ليست فارقاً بين الادراك والوهم، لانهما قد يتساويان في الامكان.

٧ ـ الإدراك أثبت من الوهم ـ ان الصورة الحقيقية أثبت من الصورة الوهمية ، وأنت لا تستطيع أن تبدلها ولا أن تزيلها، انك لا تستطيع أن تبدل موقع دمشق ، ولا أن تغيّر شكلها ، ولا أن تجعلها أكبر أو أصغر مما هي ، وإذا نظرت إلى الجبل الأجرد لم تستطع أن تملأه أشجاراً . فالإدراك الحسي يقاومك ، أما الخيال فيعينك على تصور ما تريد من المناظر ، فتغرس الأشجار حيث تريد، وتجعل الصحراء جنة تجري من تحتها الأنهار .

ان هذا الفارق صحيح اجمالاً ، إلا أن بعض الصور الوهمية قد تزداد وضوحاً فتتبختر أمام عينيك، حتى يتضاءل أمامها الإدراك الحسي، كالصور التي يشاهدها المتصوف والشاعر والعاشق . انها لا تقل عن الإدراك الحسي مقاومة وثبوتاً .

٨ ـ ان حدوث الإدراك تابع للارادة ـ ان حصول الادراك الحسي أسهل من حدوث الوهم . فمن أراد رؤية بيروت ذهب اليهـا ، ومن أراد الإحساس بالحرارة أشعل النار لأن الأمور تحدث في الشروط نفسها دائماً ـ إذا وجدت العلة وجد المعلول . أما الوهم فقلما حدث عن إرادة .

النتيجة : ـ ان البحث في فوارق الصورة الحقيقية يتضمن مسألتين .

١ً ـ الفرق بين الإدراك والذكرى . ٢ً ـ الفرق بين الإدراك والوهم .

١) الفرق بين الإدراك والذكرى : ـ الإحساس ظاهرة من ظواهر الحاضر ، أمـا الذكرى فهي من ظواهر الماضي . والحاضر ليس لحة من الزمان لا تتجزأ أو نقطة رياضية تفصل الماضي عن المستقبل، وانما هو هذا الزمان الذي أعيش، وأعمل فيه، ومن شأن الإحساس أن ينير هذا العمل ويبعث على القيام بالحركات الصالحة لتكيف الجسد . وإذن الاحساس ليس صورة ً بسيطة، وإنما هو بداية عمل. ولذلك كان بينه وبين الجسد علاقة، لأن الجسد آلة العمل ،إذا لمست النار فشعرت بالاحتراق أمكنك أن تعين موضع ألمك، ولكنك لا تستطيع أن تعين موضع ذكرياتك كما تعين موضع الاحساس .

فالفرق إذن بين الاحساس والذكرى ، إن للاحساس موضعاً معيناً في الجسد ، وانه بداية عمل . نعم ان الذكرى قد تصبح قوية واضحة ، فتولد ذكرى الاحتراق احساساً بالاحتراق الحقيقي ، وتصبح بداية عمل مثله . غير أن هذه الذكرى التامة الواضحة التي تفرض نفسها علينا وتسيطر على حاضرنا لم تعد ذكرى حقيقية بل أصبحت وهماً .

٢ ـ الفرق بين الادراك والوهم: ـ قد يكون الوهم واضحاً بيناً ثابتاً كالاحساس، وقد

يختلط الأمر على المدرك فلا يفرق بين الوهم والحقيقة، ومن الصعب الاقتصار على فارق واحد مما ذكرناه، بل الجمع بين هذه الفوارق كلها أولى. ان تميز الصورة الحقيقية من الصورة الوهمية ليس أمراً حدسياً بسيطاً وانما هو نتيجة عمل منطقي، فالصورة الوهمية لا تشهد لها جميع الحواس. ولا يشاركك في رؤيتها غيرك من الناس، وإذا كانت مخالفة للمعارف العلمية زاد يقينك بعدم صدقها. إن كل ما يخالف القوانين العلمية والنواميس الطبيعة أقرب إلى الوهم منه إلى الحقيقة.

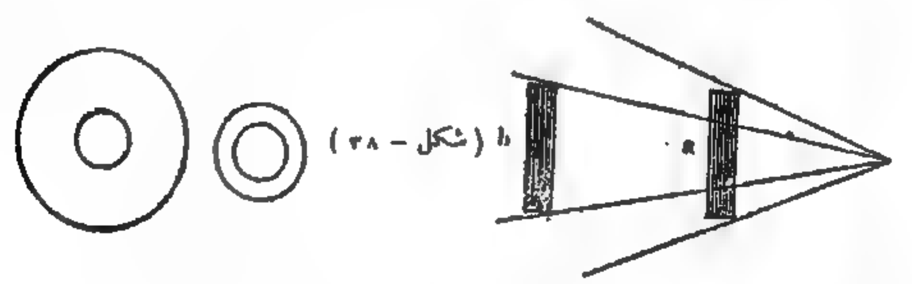
ان الاحساس وحده ليس مقياس الحقيقية، ولذلك وجب أن يشترك حاكم العقل مع حاكم الحس في اثبات وجود الأشياء، إن المحسوسات خاضعة لنظام ثابت، وقد قيل ليست ادراكاتنا الحسية احلاماً محكمة الاتصال فحسب، وانما هي احلام ثابتة الاساس في الوجود.

٤ ـ خطا الحواس ـ الوهم ـ الهلوسة

الادراك فعل نفسي مركب يتضمن عنصرين أساسيين أحدهما يرجع إلى العالم الخارجي، والآخر ينشأ عن النفس، أي عن الذاكرة والانتباه والحكم والاستدلال، إلا أن هذا الفعل لا يبدو للمدرك مركبا بل يبدو له بسيطا. مثال ذلك أن ادراك الألفاظ يحتاج إلى الجمع بين الأصوات والمعاني. ولكن الإنسان يقرأ ويظن أن القراءة فعل بسيط. لنضع أمامك هذه الكلمات: «منات س تراح». إنك تقرؤها عدة مرات من غير أن تفهم معناها، ولا تدرك أن حروفها وأصواتها مطابقة لجملة «من مات استراح»، إن إدراكك لمعنى هذه الجملة الأخيرة ليس فعلاً بسيطاً، فأنت تقرؤها وتفهم معناها. وكثيراً ما يقرأ الانسان بعض الجمل، ويسمع بعض الألفاظ، من غير أن يفهم لها معنى، فتنطبع صور هذه الألفاظ في النفس، ويتأخر الفهم عن الاحساس. لأن النفس لم تجمع في تلك اللحظة بين الصوت ومدلوله، ولكنها لا تلبث أن تدرك معنى ما سمعت ورأت. ان فاعلية النفس في الادراك عملاً أساسياً، فهي تضم إلى الاحساس كثيراً من الصور، ثم تقارن بين هذه الصور، وتطلق عليها بعض الأحكام، ولولا هذه الفاعلية النفسية، وهذا التأويل لما أخطأت الحواس. وقد فرقوا بين خطأ الحواس والوهم والهلوسة، فقالوا إن خطأ الحواس يكون في صفة من صفات الشيء لا في حقيقته (كمن ينظر إلى البرج المربع فيراه مدوراً)، وإن الوهم إنما يكون في حقيقته (كمن يرى الخشبة على سطح الماء فيحسبها غريقاً) أما الهلوسة فتحصل من غير مؤثر خارجي. ولنبحث الآن في كل من هذه الأنواع الثلاثة على حدته:

١ – **خطأ الحواس** Erreur des sens – أحسن مثال يدل على خطأ الحواس تجربة أشار إليها (آرسطو) منذ القدم، وهي أن يشبك المرء بين أصبعين من أصابعه، أي بين السبابة والوسطى، كما ترى في الشكل (٣٧) ويقبض بطرفيها المتجاورين على جسم كروي صغير، ثم يدحرج هذا الجسم على سطح صقيل من غير أن يتركه، فيحسّ أن بين أصبعيه جسمين – والسبب في هذا الخطأ أن شبك الأصبعين جعل الجهة الخارجية من الوسطى مجاورة الجهة الخارجية من السبابة، فصار الجسم الكروي يلامسها معاً. إن هاتين الجهتين لاتتجاوران في الحالة الطبيعية ولا يمكن لمسها معاً إلا بجسمين. ولذلك كان الاحساس اللمسي الذي نشعر به الآن بعد شبك الأصبعين راجعا إلى ما تعوده الاصبعان في الحالة الطبيعية. فالخطأ ناشىء إذن عن هذه الرابطة المكتسبة لا عن الاحساس نفسه. ولذلك قيل: إن خطأ الحواس خطأ في التأويل أي في الحكم والاستدلال. ولنذكر الآن بعض الأمثلة الأخرى. إنك تنظر إلى المدينة البعيدة في الأقاليم الحارة الصافية الجو فتراها قريبة، لأنك تجمع بين الصور البصرية والذكريات الحركية وفقاً لما تعودته في المناطق الباردة. وتنظر إلى العصا المغموسة في الماء فتراها مكسورة، ثم بالتجربة والعقل تعلم أنها مستقيمة، وتنظر إلى السطح فتراه كبيراً أو صغيراً بحسب الشكل المجاور له. شكل (٣٨).

(شكل – ٣٧)

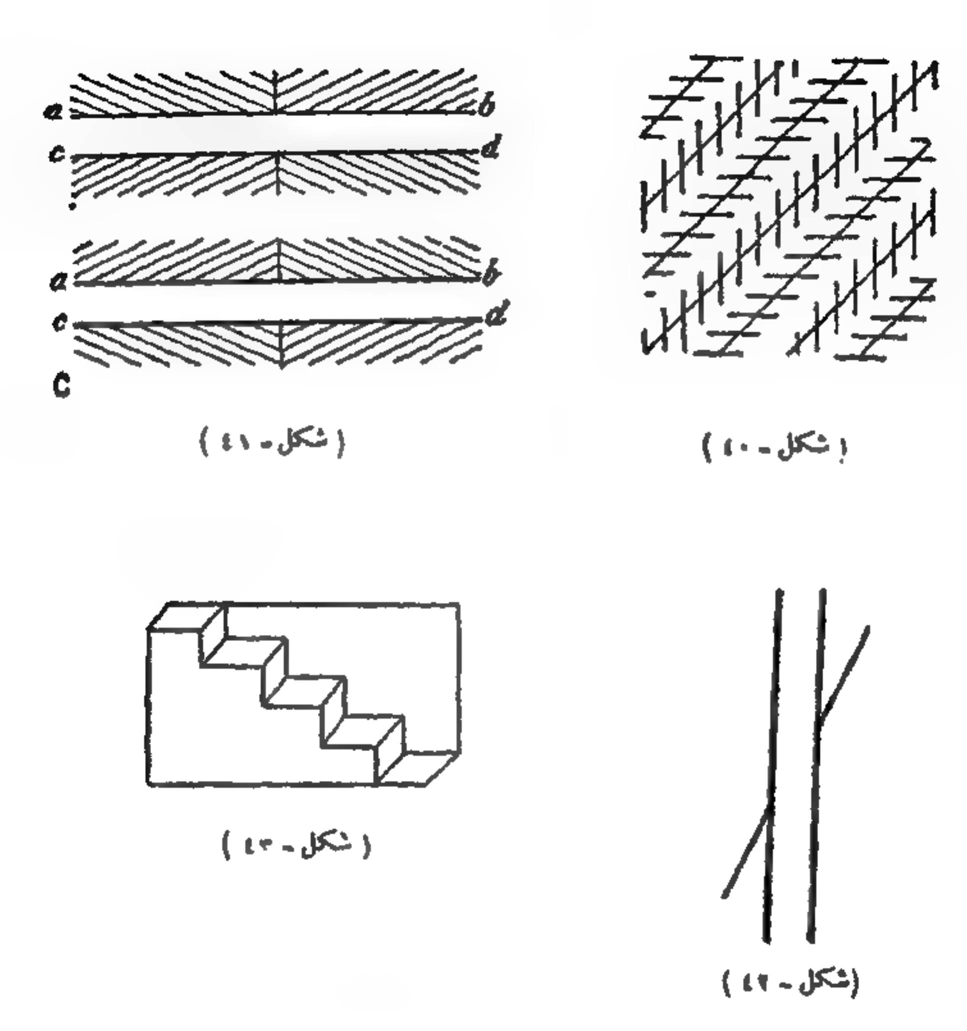


(شكل – ٣٨)

وتنظر إلى الخطين المتساويين، في الشكل (٣٩). فتراهما غير متساويين، ثم ان الخطوط المائلة في الشكل (٤٠) تظهر لك غير متوازية. وشبيه بذلك ما تراه في الشكل (٤١). وإذا قطعت الخط المائل بمستطيل عمودي وجدت قسميه في استقامتين مختلفتين كما في الشكل (٤٢) وقريب من ذلك أيضاً ما تراه في الشكل (٤٣) من اختلاف وضع الدرج باختلاف النظر اليه.

a b c

(شكل – ٣٩)



(شكل - ٤٠)

(شكل - ٤١)

(شكل - ٤٢)

(شكل - ٤٣)

يرجع خطأ الحواس إلى ثلاثة أسباب : ١ً – حالة الحواس : إذا كانت الحاسة مريضة تبدل الاحساس بحسب حالة المرض كما في (الدالتونيزم)، ٢ً – طبيعة الوسط الفاصل بيننا وبين الأشياء، إن أخطاء الضوء ناشئة عن هذا السبب ، ٣ً – تأثير الصورة في الاحساس، وعلى الأخص تأثير الذاكرة والحكم والانتباه ، حتى لقـــد قيل إن حواسنا لا تخدعنا واننا لا نخطىء إلا في تأويل ما ترسمه الحواس على صفحات نفوسنا .



(شكل — ٤٤)

من خصائص الادراك أن الشخص يرى المجموع قبل الأجزاء ، ولكن قد يكون لبعض (الأجـــزاء) تأثير أساسي في المجموع فتبدله ، ففي القسم العلوي من هذا الشكل نرى ظاهرتي الغم والسرور ، إلا أننا إذا بدلنا النصفين السفليين من الصورتـين (١٣٧ ، ١٥٣) أحـــدهما بالآخر حصلنا على الصورتين السفليتين اللتين تدلان بوضوح على قوة تأثير الفم في مجموع الوجه .

٢– الوهم (Illusion) – ليس الوهم خطأ في صفة من صفات الشيء، وإنما هو خطأ في حقيقته، ان النفس لا تقتصر في الوهم على تأويل معطيات الحواس وفقاً لما تعودته من الروابط السابقة (مثال أرسطو) ، بل تضم إلى المحسوس فكرة جديدة تولد الوهم والضلال . فينصرف الذهن عن المحسوس الى هذه الفكرة . ولنذكر الآن بعض الأمثلة :

يرى الواقف على ساحل البحر بعد غرق السفينة خشبة تطفو على سطح الماء فيحسبها غريقا. والمستمع لراوي أحاديث الجن في أيام الشتاء ينظر الى شجرة الحور فيحسبها عفريتا مارداً ، والى الرداء المعلق فيحسبه شبحا. ومنتظر حافلة الترام في الطريق كثيراً ما يخطيء في قراءة الاسم المكتوب عليها ، فيقرأ ما يجول في خاطره لا ما تشاهده عيناه ، قال (دوبلشوفرد) « وقفت أمام باب أحد الوراقين فرأيت كتبا تبحث في العلوم الروحية ، وكان الى جانبها كتب في التاريخ ، فنظرت ، فاذا بينها كتاب (ﻫ . هوسي) وعنوانه: 1815 . إن عيني سليمتان ، وبصري ثاقب ، حتى أني قرأت أسماء كتب مطبوعة بحروف أصغر من هذه ، ولكنني حينما رأيت هذا الكتاب ظننت أن عنوانه ISIS (Inconscient 178) » ، فنحن نقرأ اذن بذاكرتنا أكثر مما نقرأ بأعيننا ، ولذلك كان من الصعب تصليح تجارب الطباعة ، لأننا نقرأ الكلمة كما نتصورها لا كما نراها . ان هذه الاسباب توضح لنا آلية القراءة ، فنحن لا نرى جميع الحروف ، ولا نقرأ كل الكلمات ، بل نركب الألفاظ ، ونفهم معانيها بما نضمه اليها من نفوسنا . وكلما كانت معرفتنا باللغة أحسن كانت قراءتنا أسرع ، وانتباهنا لحروف الألفاظ أقل ، لذلك كانت الكتب الألمانية المطبوعة في ألمانيا أكثر أغلاطا من الكتب العبرانية واليونانية واللاتينية ، ولذلك أيضا كان العالم بالعبرانية أقل انتباها لأغلاط التلاميذ من الأستاذ الذي لا يعرف العبرانية إلا قليلا[1] .

٣- الهلوسة (Hallucination) – الهلوسة ليست خطأ في طبيعة الشيء، وانما هي خطأ في وجوده ، وصاحبها يظن الموجود معدوماً أو الموجود معدوماً ، فيسمع أصواتاً، ويرى أشباحاً لا حقيقة لها ، حتى أن بعضهم يسمعُ صوتاً يشتمه ، أو يتوهم أن هناك من يعلن الى الناس أسراره ، ومنهم من يرى صوراً مبهمة وظلالاً ، ولهيباً ، أو يرى أشياء واضحة كصور الاشخاص او الحيوانات ، او يرى كلاماً مكتوبا .

إن حاستي السمع والبصر اكثر الحواس هلوسة ، أما الذوق والشم واللمس فهي قليلة الهلوسة ، قال غوبلو : « حكى لي (ماريليه) انه اصيب بهلوسة تكررت كل يوم في

---

(١) نقلا عن وليم جيمس James : Précis de Psychologie, Trad. Franc. P. 425—426. Goblot, in Lalande, Vocabulaire technique et critique, I 289.

وقت واحد مدة طويلة من الزمان ، فكان يرى ، وهو جالس في مكتبه ، شخصاً على الأريكة . ينظر اليه بعينين جاحظتين ثابتتين ــ إلا أن الأريكة كانت خالية ، وكان هذا الإدراك الكاذب لا يقل وضوحاً وحقيقة عن المدركات المحيطة به ــ وكانت يد الشخص مستندة إلى الأريكة ، حتى أنها لم تكن أقل وضوحاً ولا تميزاً مما حولها ، وكان الرأس على الجدار يخفي قسماً من الصورة المعلقة عليه[1] ».

لقد زعم بعضهم أن الهلوسة لا تختلف عن الوهم لأنها تحتاج مثله إلى مؤثر خارجي ، وقد حاولوا اثبات ذلك ببعض التجارب التي اجريت على المصابين بالأمراض العصبية ؛ يقال للمريض : هذا صديقك فلان ، ويشار إلى جسم من الأجسام : فيرى المريض صديقه ، ويكلمه ، ولا يشك لحظة واحدة في وجوده ، ولنفرض أن المجرب أراه بقعة من اللون على قطعة من الورق ، ثم قال له : هذه صورة صديقك . فقد يظن أن هذه البقعة لا أثر لهـا في توليد الوهم ؛ إلا أن (الفردبينه) يقول : « كبر هذه البقعة بعدسة ، أو ضاعفها بمنشور ، أو بضغط تجويف العين ثم اعكسها بالمرآة ، واقلبها ، أو امحها ، فإن المريض يقول لك انك كبرت الصورة أو ضاعفتها أو عكستها أو قلبتها أو محوتها » . وهذا يدل على أن المؤثر الخارجي ضروري لحدوث الهلوسة . ان كثيراً من الهلوسات توضع على هذه الصورة . فإذا صح ذلك كان الفرق بين الهلوسة والوهم غير بين . إلا ان هناك هلوسة لا يمكن تعليلها على طريقة (الفرد بينه) لأنها مستقلة عن كل مؤثر خارجي ، كالهلوسات البصرية التي يتصورها الأعمى ، والهلوسات السمعية التي يتمثلها الأصم ، والهلوسات البصرية التي لا تزول باغماض العينين . كل ذلك يدل على أن هذه الظاهرة ناشئة عن أسباب داخلية ، وان بينها وبين الوهم فارقاً حقيقياً . ومع ذلك فإن بين الهلوسة والوهم والإدراك الحقيقي تشابهاً . لأن المهلوس يشعر بوجود ما يتوهمه ويعتقد صدقه ، وهذا كله يدل على خطورة فاعلية النفس ، ان النفس تبنى في الإدراك على أساس الإحساس ، ولا تزال تبني عليه ، حتى تستغني في الهلوسة عن ذلك الأساس .

* * *

---

(1) **Coblot, in Lalande, Vocabulaire technique et critique. : 289.**

المصادر

1 — Bourdon : La perception visuelle de l'espace
2 — Dunan : Théorie psychologique de l'espace
3 — Lachelier : Etudes sur le syllogisme : observ. de Platner
4 — Mach : Connaissance et erreur. ch. XX
5 — Ribot : Evolution des idées générales
Psych. allemande contemp.
6 — Spencer : Principes de psychologie
7 — Sully James : Les illusions des sens et de l'esprit
8 — Villey : Le monde des aveugles.

مع مراجعة مصادر الفصل الأول

تمارين ومناقشات شفاهية

١ – الإحساس والإدراك .

٢ – اخطاء الحواس ،أسبابها ونتائجها .

الإنشاء الفلسفي

١ – أوضح قول علماء النفس : « الإدراك هو التأويل »

٢ – أوضح قول تين : « إن الإدراك وهم حقيقي »

٣ – كيف تثبت أن هناك عالماً خارجياً .

٤ – تأثير الذاكرة في الادراك الحسي . ما معنى قولنا « الادراك تذكر »

الفصل الخامس

معرفة النفس

(الشخصية أو الأنا)

رأيت في الفصل السابق كيف يتوصل الانسان الى الاعتقاد ان هناك عالماً خارجياً مستقلا عنه . ثم كيف يخطىء في ادراك هذا العالم . ونريد الآن ان نبحث في الشخصية المدركه اي في الانا ، فكيف تتكون فكرة الأنا ،وماهي عناصرها وحقيقتها ؟

١ـ تكون الشخصية

ان الطفل لايشعر بشخصيته شعوراً واضحاً ولا يعرف انه فرد مستقل عن العالم الخارجي وعن الافراد الآخرين . نعم ان العالم الخارجي يؤثر فيه ، ويولد في نفسه احساسات وتصورات كثيرة ، ولكن الطفل لا يفرق بين نفسه وبين الامور المحيطة بها ، بل يظن نفسه اياها .

ومع ذلك فان الطفل لا يلبث ان يكتسب هذا الشعور بشخصيته وهذه المعرفة بها شيئاً فشيئاً . لقد زعم (لويس Luys) و (رومانس Romanes) ان الطفل لا يعرف نفسه ، وان شعوره بشخصيته انما يتولد من الالفاظ التي نعلمه اياها . فهو اذا تكلم عن نفسه استعمل صيغة الغائب ، وقال : « زيد يريد هذا الشيء » او « زيد جائع » . ثم نعلمه بعد ذلك ان يطلق على نفسه لفظ (أنا) فيستبدل بصيغة الغائب صيغة الحاضر ، ويستعمل ضمير المتكلم بدلا من العلم ـ ان هذا الرأي ضعيف جداً ، ويكفي لإثبات ضعفه ان تقول : لولا شعور الطفل بشخصيته لما فهم معنى ضمير المتكلم ، ولا عرف كيف يستعمله .

نعم ان هذا الشعور مبهم ، ولكن الطفل يكتسبه من تجاربه وحياته ، فيربي نفسه بنفسه ، ويتوصل شيئاً فشيئاً الى معرفة شخصيته .

وإذا أردنا الآن أن نبين كيف تتكون شخصية الطفل؟ قلنا ان إدراكه لذاته يشتمل في البدء على إدراك الجسد ، وقد رأينا عند البحث في تكوّن فكرة الشيء الخارجي ، ان للتمييز بين الجسد والاجسام الاخرى اسباباً كثيرة : منها ان الجسد يؤلف جملة من الاحساسات الحاضرة ، وانه واسطة بيننا وبين العالم الخارجي ، وان احساسنا به مضاعف ، وانه اقل مقاومة لارادتنا من الأجسام الخارجية .

ثم ان الجسد مركز الأحوال الانفعالية من لذة وألم ، إذا وخزك أحدهم بالدبوس وخزاً بسيطاً تألمت ، وإذا لطمك على رأسك شعرت بوجع شديد ، فانت انما تتألم وتتلذذ بجسدك قبل كل شيء ، والجسد لا ينفصل عن الاحوال الانفعالية ، وهذه تؤثر في الافكار والرغائب وغيرها ، حتى لقد قيل : انها نواة الشعور بالشخصية .

ثم ان هذا التصور يزداد وضوحاً بتأثير الفاعلية . كلما تحركت العضلات صادفت في طريقها عقبات تعوقها عن العمل، فتشتد وتتوتر للتغلب عليها . ان هذه العوائق الخارجية تعارض حركاتنا الغريزية ، فيتولد من هذه المعارضة شعور بالداخلي والخارجي ، ويؤدي هذا التضاد بين الأنا واللاأنا إلى توليد فكرة الشخصية .

والطفل مغرم بنفسه مفتون بفاعليته ، فيسره أن يبدل ما يحيط به من الأشياء ، فيقربها أو يبعدها . قال (بريه ر[1]) : « إذا مزق الطفل وهو في الشهر الخامس من سنه ، قطعة من الورق ، كشف عن الصوت الذي يتولد من فعله . لا يوجد في هذه السن تطور واضح للسببية . ولكن الطفل يرى بالتجربة انه يستطيع أن يكون علة إدراك بصري وسمعي معاً ، لأنه حينما يمزق قطعة الورق ينقص حجمها ويحدث صوتاً » . وتلذذ الطفل بذلك دليل على انه يحب ان يكون سببا ؛ فيرمي الحجارة في الماء ، ويصف الأصداف والكعاب ، ويريد أن يشعر بقوته وتأثيره . ان هذه المشاغل ليست ألعابا بسيطة ،وإنما هي تجارب يتعودبها الطفل أن يؤكد ذاته ويصبح سببا مؤثراً، شاعراً باستقلاله عن غيره .

---

(١) بريه ر Preyer نفس الطفل L'âme de l'enfant ص ٤٤١ .

ثم ان الطفل يفرق بعد ذلك بين نفسه وجسده ، كما يفرق بين جسده والأجسام الأخرى ، فيشعر بأن جسده شيء محسوس ، وانه ذو امتداد ، على عكس السرور ، والحزن ، والرغبة ، والإرادة ، والحكم ، وغير ذلك من الأحوال النفسية العارية من الامتداد . ثم يشعر أيضاً بأن الاحساسات التي يتألف منها جسده مباينة لهذه الأحوال النفسية من حيث أنها أكثر منها ثبوتاً ومقاومة ، وأقل خضوعاً للارادة ، حتى لقد قال بعضهم : ان العالم الخارجي عالم الحتمية والضرورة ، وإن العالم الداخلي عالم الحرية والابداع ، ولا يفهمن من ذلك أن الأحوال النفسية غير خاضعة لقوانين طبيعية ، نعم انها كثيرة التغير ، ولكن تغيرها ليس تابعاً للاتفاق والمصادفة . وسنعود إلى الكلام على ذلك في الفصل الرابع من الباب الثالث من هذا الكتاب .

لا يتوصل الانسان إلى الشعور التام بشخصيته ، إلا عندما يجرد نفسه من جسده . ولا يزال هذا التجريد يزداد وضوحاً حتى تصبح الشخصية ذاتاً متحققة الوجود بالفعل ، وتسمّى إذ ذاك بالأنا .

٢ ـ عناصر الشخصية

إن الشخصية كثيرة العناصر ، ولكنها بالرغم من كثرة عناصرها واحدة الذات ، لأن النفس ليست مركبة من أجزاء ، منفصلة بعضها عن بعض ، وإنما هي حقيقة واحدة ذات وجوه مختلفة[١] . واليك فيما يلي بعض عناصر الشخصية .

١ ـ الاحساسات أو الاساس العضوي ـ ان فكرة الشخصية مبنية على تصورنا لجسدنا أي على الاحساسات التي نطلع بها عليه ، كإحساس البصر ، والاحساس العضلي ، والحس المشترك وما يشتمل عليه من الاحساسات العضوية التي سميناها بالحساسية العامة .

ان لطبيعة الجسم أثراً في تكوين الشخصية ، فالطول قد يكسب صاحبه سلطاناً واعتزازاً ، والقصر قد يضطر صاحبه إلى الحذر والانقياد ، وللقوة البدنية وصحة الجسد ونشاطه أثر في تكوين الشخصية ، حتى لقد أثبت العلماء ان للغدد الصم أثراً فيما يطرأ على الشخصية من تبدل وتغير ، فإذا ازداد افراز الادرينالين مثلاً اصبح الشخص سريع الانفعال ، وإذا ازداد نشاط الغدة الدرقية أصبح الشخص قوياً شجاعاً كثير الاحتمال والنشاط .

---

(١) راجع ص ١٤٥ .

ولهيئة الوجه أثر عظيم في الشخصية . والسبب في ذلك ان قسماً كبيراً من انفعالاتنا وأفكارنا يظهر على وجوهنا ، فمؤثر الوجه في صلة الناس بنا وفي صلتنا بهم . والناس على العموم يعلقون خطورة كبيرة على هيئة الوجه أما العميان فيستبدلون بوجه الشخص صوته وملمس يديه ورائحته . ان للاشخاص عند العميان هيئة سمعية وشمية ولمسية .

إن جسدنا وحدة عضوية ؛ لأن الجملة العصبية تنظم انطباعاته وتجمعها ، وهذه الوحدة العضوية هي الأساس الذي تبنى عليه وحدة الشخصية . إذا فقد المجموع العصبي وحدته عند بعض الأنواع الحية فقدت الشعور الواضح بشخصيتها ، ولذلك كانت وحدة الشخصية تابعة لمركزية الجملة العصبية . حتى لقد قال ارسطو منذ القدم : ان النفس صورة الجسد . ولولا اننا أسهبنا آنفاً في بيان علاقة النفس بالجسد[1] لعمدنا إلى بيانها هنا . فلنقتصر اذن على القول : إن قسماً كبيراً من أمراض الشخصية يتولد من اختلال احساس الانسان بجسده . ان خدراً جلدياً بسيطاً ، أو خللاً في الحركة طفيفاً ، أو تبدلاً معيناً في الجسد قد يولد خللاً في الشخصية . وقد بين العلماء ان أكثر الأمراض العصبية اخلالاً بالحساسية أكثرها توليداً لانقسام الشخصية . حتى لقد قال « ريبو » وقد غالى في قوله : « ان كل خلل في الحساسية يولد خللاً في الشخصية » .

٢ . الذكريات أو تصور الماضي ـ الذكريات من مقومات الشخصية ، ولولا الذاكرة لما كان للانسان عقل ولا شخصية ولا شعور . إن الانسان يعيش في الماضي كما يعيش في الحاضر والمستقبل . وقد قيل الحاضر مثقل بالماضي . لكل منا تاريخ يكتبه بأعماله ، ثم يتذكر وقائعه ، فتصبح هذه الذكريات المنطبعة في النفس مرآة لكل ما قام به من الأعمال . فهذا حضر المعركة الفلانية ، وذاك اشترك في احدى الثورات . كل يريد أن يكون بطلاً على شكل من الأشكال ، وقد يقتنع بعضهم بأقل من ذلك ، فيفتخر بأنه من سلالة أحد الأبطال الذين بنوا الممالك أو هدموا العروش ، أو تميزوا بأمر من الأمور .

إن هذا التاريخ يميز شخصيتنا من شخصيات الآخرين ، فإذا أردنا ان نحبب أنفسنا إلى شخص من الأشخاص اطلعناه على تاريخ حياتنا أو طلبنا منه أن يروي لنا قصة حياته .

وليست الذكريات الغامضة أقل تأثيراً في الشخصية من هذه الذكريات الواضحة ، حتى

---

(١) راجع الفصل الثاني من الكتاب الأول ، ص : ٧٤ ـ ٩٨ .

لقد دل علم أمراض النفس على أن أمراض الذاكرة تولد في الغالب خللاً في الشخصية . إذا انفصلت طائفة من الذكريات عن الشخصية الطبيعية ، ألفت شخصية ثانية تنوب في بعض الأحيان عن تلك الشخصية البتراء .

٣ – تصور الحاضر أو العامل الاجتماعي – إن العامل الاجتماعي تأثيراً كبيراً في تكون الشخصية . لأن المرء لا يفكر في نفسه فحسب ،بل يفكر في أسرته،ومهنته ، وبلده ، ووطنه ، ويفكر ايضاً في اسمه ، وشهرته ، وثقة الناس به ، ومنزلته وسلطانه ، وطراز معيشته ، وأصدقائه ، وثروته .

والانسان كما تعلم ، لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في وسط اجتماعي ، ينظم فيه نشاطه ، ويوحد فيه بين وسائله وغاياته . حتى لقد قال (دوركهايم) : « ان في كل فرد منا عنصراً لا شخصياً، وليس هذا العنصر اللاشخصي بأقل خطورة من العنصر الفردي، لأن العقل ،وهو أساس الشخصية ، ليس فردياً ، وانما هو كلي .

وكلما كان الوسط الاجتماعي أوسع وأرقى ، كانت الشخصية أنمى وأغنى ، لقد كان الانسان الابتدائي مصهوراً في البيئة ، لم يكن له حرية فكرية ، ولا حرية فردية . فلما تقدم المجتمع وازدادت الكثافة الاجتماعية ازداد تقسيم الأعمال ، وتباين الأفراد ،وشعورهم بشخصياتهم المستقلة .

ولحياة الطفل في البيت أثر في شخصيته . فعلاقته بأبويه، وصلته بأخوته، وصلته بالخدم، كل ذلك يؤدي إلى اتصافه بصفات خاصة تصحبه حتى الكبر. ثم ان المدرسة أيضاً أثراً عميقاً في شخصية الطفل ، لأنها عالم جديد يختلف عن عالم الأسرة ، فيها يجد الطفل انداداً أكثر منه ذكاء ، وأرجح تفكيراً ، وأقوى جسداً ، أو أقل نشاطاً وأضعف علماً، فيباريهم أو يتغلب عليهم أو يخضع لهم . فيؤثر ذلك كله في تكوين شخصيته .

ثم ان لظاهر المرء تأثيراً في شخصيته ، لأنه لا يعلن ما يسر دائماً ، بل يتلون بحسب الأحوال والظروف ، ويلبس لكل حالة لبوسا . وهذا الثوب الذي يبدله كل يوم مرة أو مرتين أو ثلاثاً ، يدل على خفايا نفسه . فهو يتواضع أمام رئيسه ، ويتكبر أمام خادمه ، ويتحبب إلى أقرانه ، وكلما خاطب فرداً من الأفراد ، أظهر له ناحيـة من شخصيته ، كأن هناك عالماً كبيراً يضم بين جوانحه عدداً غير محدود من العوالم الصغيرة .

٤ – تصور المستقبل – الانسان يعيش في المستقبل كما يعيش في الماضي ،لأنه يتصور

للحياة مثلاً أعلى ، ثم يبدل الواقع بحسب أحلامه وارادته . فإذا كان شاباً في مقتبل العمر ظن كل شيء ممكناً ، لجهله بالمصاعب . فيريد أن يصير قائداً كبيراً، وعالماً نحريراً، وشاعراً فذاً ، ومخترعاً عظيماً ، لا يقف في طريقه شيء ، ولا تخفى على بصيرته خافية . ثم إذا مرت الأعوام إثر الأعوام ، وجد نفسه عاجزاً عن تحقيق جميع الأحلام ، فيقنع بتحقيق حلم واحد منها ؛ ولكنه إذا ما أثقلت الأيام كاهله ، أقبل على مهنته يريد النبوغ فيها ، فتدركه الشيخوخة ، وهو لا يزال في منتصف الطريق ، لم يصبح بعد أول خطيب ، ولا أول طبيب في الدنيا، ولا أول طبيب في عصره أو بلده ؛ فيفكر إذ ذاك في أولاده ، ويعلل نفسه بالأمل والرجاء. وهكذا يعيش الشيخ في المستقبل كما يعيش في الماضي[1].

وقصارى القول أن هناك ثلاثة عوامل أساسية تؤثر في تكوين الشخصية ، وهي :

العامل الحيوي : وهو مجموع الاحساسات الجسدية .

والعامل النفسي : وهو مجموع الذكريات والتصورات والأفكار .

والعامل الاجتماعي : وهو ما يتصل بنا من آثار الحياة الاجتماعية .

٢ – صفات الشخصية

قلنا سابقاً إن الشخصية واحدة بالرغم من كثرة عناصرها، لأن عناصر الشعور ليست متفرقة أو مبعثرة ، وإنما هي متصلة. **فالوحدة** إذن أول صفة من صفات الشخصية ،

---

(١) راجع « رومستان » ص (١١٠ – ١١٤) ثم راجع الموجز في علم النفس لوليم جيمس « Précis de Psychologie » ص (٢٤٩) ، قال : « يتصور الانسان وهو في مقتبل العمر أن جميع هذه الأحوال المتضادة ممكنة . ولكن تحقيق الواحدة منها هو ، على الأقل أو على الأكثر ، حذف للأخرى . فمن يرغب أن يكون له أحق وأقوى وأعمق شخصية ، فليدقق في جدول هذه الأحوال ، ولينتخب منها حالة يمثل دوره فيها ، فتمحى إذ ذاك جميع الشخصيات الأخرى وتنقلب إلى بخار . » إذا اعتنق الانسان مذهباً غير مذهبه ، أو غير حالا من أحواله ، ولم يهتم بما يقال عنه في أسرته أو ناديه أو جماعته ، فانه يستبدل بشخصيته الاجتماعية الحاضرة شخصية ثانية ، ويؤمل أن يكون له في حياته الاجتماعية الجديدة حاكم أعدل من القضاة السابقين ، وإذا لم يجد في الحياة الجديدة حاكماً عادلاً ، فكر في الأجيال الآتية ، وربما اعرض عن حكم الناس، وفكر في حياة خيالية ليس لحاكمها إلا غاية واحدة ، وهي مشاهدة أعماله .

ومعنى الوحدة أن العوامل التي تتألف منها الشخصية لا تضاف بعضها إلى بعض متجاورة بحيث يكون لكل عامل منها استقلال عن غيره، بل تجتمع وتختلط وتؤلف كلاً واحداً لا يتجزأ . وكل عمل يقوم به الإنسان، وكل فعل من أفعاله انما يصدر عن الجوانب العقلية والإنفعالية والنزوعية من نفسه . فالنفس واحدة وإن اختلفت ظواهرها ، والإنسان يعرف نفسه ويعبر عنها بقوله : « أنا » .

أما الصفة الثانية فهي الهوية . وذلك أن الانسان ينسب أفعاله الماضية ، إلى ذات مشتملة عليها اشتمال الجوهر على الأعراض . فيعرف أنه هو هو ، وأنه لا يزال اليوم كما كان في الأمس ، بالرغم من تغير أفعاله وأحواله .

اني أعرف نفسي الحاضرة ، وأعرف اني لا أزال ذلك الشخص الذي مرض، وأحب وشقي ، وفرح ،وسعد ، واحفظ في نفسي ذكرى ما فعلت ، واسمّي بالأسم نفسه ، وأعد نفسي مسؤولاً عما اقترفت من الذنوب ، وأتحمل جميع النتائج الناجمة عن أفعالي.

ومع ذلك فان هويتي ليست مطلقة ، لأنني أتغير في كل لحظة . فالصحة والمرض وطبيعة العمل الذي أقوم به ، والأقليم الذي اعيش فيه ، والدار التي أسكنها ، والملابس التي أرتديها ، كل ذلك يؤثر في نفسي ويبدل هويتها .

وأما الصفة الثالثة فهي الفاعلية أو التلقائية . وهي أننا نوسع في كل وقت نطاق شخصيتنا بمشاعر وعواطف جديدة ، لا ندري كيف تنبثق ، ولا كيف ترجعها إلى أحوالنا النفسية القديمة .

فللشخصية إذن ثلاث صفات أساسية ، وهي : الوحدة ، والهوية ، والتلقائية . وليس بين وحدة الشخصية ووحدة الأجسام مماثلة ، لأن لكل من هاتين الوحدتين صفات خاصة تختلف عن صفات الأخرى . انا نتعقل في أحدية الأجسام كثرة ، ونجزىء الجسم إلى أجزاء بسيطة، ونعتبر كل جزء منها واحداً. إن وحدة النقطة الرياضية مثلاً، هي اتصافها بعدم الانقسام، ووحدة الجزء الفرد مشاكلة أيضاً بهذ المعنى لوحدة النقطة . اما وحدة الحياة النفسية فلا تنافيها الكثرة ، لأنها وحدة متشخصة شبيهة بوحدة الحياة، لاتنقسم إلى أجزاء

بسيطة . وإذا توهمت أن لها أجزاء وجدت كل جزء منها ينطوي على الكل ، ولذلك سمينا هذه الوحدة بأحدية الجمع ، أو أحدية الكثرة [١] .

ثم ان هوية النفس ليست مطلقة كالهوية السارية في جميع الموجودات لا تتغير ولا تتبدل ،وإنما هي هوية كثيرة الأحوال،متغيرة،فكما أن وحدة الشخصية لا تنافي الكثرة ، كذلك هويتها لا تنافي التغير . وربما كان الجمع بين الكثرة والوحدة مخالفاً للمنطق، كالجمع بين الهوية والتغير ، ولكن هذه الألفاظ لا تعبر عن تصور الذات الإنسانية تعبيراً حقيقياً كاملاً ، فلينظر كل منا إلى نفسه ، وليلاحظ أحواله الداخلية ، انه متى غاص عليها وجد فيها مزيجاً من الوحدة والكثرة ، ومن الهوية والتغير .

٥ ـ حقيقة الشخصية

للفلاسفة في حقيقة الشخصية مذاهب مختلفة ، فمنهم من ينظر إلى صفات الشخصية التي ذكرناها ، فيقنع من بيان حقيقتها بذكر « الوحدة » و « الهوية » ،ومنهم من يقتصر على ملاحظة « الكثرة » و « التغير » فيقع في مغالط وشبه كثيرة .

ولنذكر الآن بعض هذه المذاهب :

١ – الجوهرية (Théorie Substantialiste) – زعم (ريد) و (فيكتور كوزن) و (ادولف غارنيه) وأصحابهم أن « الأنا » جوهر حقيقي ذو وحدة وهوية ، وانه مفارق لما يشتمل عليه من العناصر . فالشخصية ليست ما نشعر به في كل لحظة من الاحساسات والعواطف والأفكار ، وانما هي حقيقة مفارقة لا تتبدل بتبدل ما يجري على مسرح الشعور من الأحوال الزائلة . قال (روايه كولار)[٢] : ان لذاتنا وآلامنا وآمالنا ومخاوفنا وكل احساساتنا تجري أمام الشعور كما تجري مياه النهر أمام عيني المشاهد الواقف على الشاطىء » ، فـ « الأنا » اذن حقيقة جوهرية،ونحن لا نشعر بهذه الحقيقة شعوراً مباشراً ، لأنها مفارقة لأحوال الشعور ، بل ندركها بالاستدلال العقلي . ان النفس لا تدرك حقيقتها مباشرة ، ولا تصل إلى معرفة ذاتها المغطاة بستار الظواهر إلا بحاكم العقل ، أي بتطبيق مبدأ السببية الذي يعلق حدوث الأعراض على الجوهر الذي يحملها .

ونقول في الرد على أصحاب هذا المذهب : اما أن تكون هذه الحقيقة الجوهرية المفارقة غير عالمة

---

(١) الشريف الجرجاني : التعريفات، ص ٥ .

(٢) راجع : ص ١٤٩ .

بما يجري فيها من الأحوال ـ وهذا يجعلها هوية غير متغيرة ـ ، وأما أن تكون متصلة بالأحوال الشعورية عالقة بها . فاذا كانت هوية مجردة مفارقة لأحوال الشعور كانت جوفاء خالية من العوامل المكونة لها ، وهذا مخالف لما ذكرناه من صفاتها ، إذ قلنا أن أحديتها وحدة في كثرة . وإذا كانت متصلة بأحوال الشعور ، كانت عارية من الوحدة والهوية ، لأنها انما تتبدل بتبدل هذه الأحوال ، وتتغير بتغيرها .

ينتج من ذلك أن هذه الحقيقة الجوهرية ليست سوى تجريد محض لا فائدة منه .

٢ – التجريبية (Théorie empiriste) . – لم يلحظ التجريبيون من صفات الشخصية إلا الكثرة والتغير ، كما أن الجوهريين لم ينظروا إلا إلى الوحدة والهوية . قال (دافيد هيوم) : « لا يوجد في النفس رسم ثابت . إن الألم ، واللذة ، والحزن ، والسرور ، والاهواء والإحساسات تتعاقب بعضها اثر بعض ، وهي غير موجودة في زمان واحد ، فلا يمكن أن تكون فكرة « الأنا » مشتقة منها ولا من غيرها ، فهي إذن غير موجودة » وقال أيضا : « أما أنا فاني كلما غصت على أعماق نفسي كشفت عن إدراك جزئي واحد أو غيره ، كادراك الحرارة ، والبرودة ، والنور ، والظلمة ، والحب ، والبغضاء ، والألم ، واللذة ، فلا أستطيع أن أكشف عما في نفسي إلا بالإدراك ، ولا أستطيع أن اشاهد فيها شيئاً غير الإدراك »[1] .

نقول في نقد هذه النظرية انها تبحث عن الوحدة والهوية حيث لا يوجد لهما أثر . إذا اقتصرت على النظر إلى كثرة عناصر النفس وتباينها ، غاب عنك ارتباطها العميق وتداخلها المتبادل ، وذهلت عن وحدتها ، وإذا بحثت عن عنصر نفسي ثابت لا يتغير أضعت وقتك في البحث عن شيء غير موجود ، لأن هوية الشخصية ليست كهوية الأجسام ، وإنما هي مباينة للهوية السارية فيها ، غير منافية للتغير . وهي تدل على بقاء الماضي في الحاضر ، وتكشف ، في حياة النفس المتجددة عن نزعات ثابتة وأنماط دائمة من الحس والإرادة والتفكير . وتسمى هذه الأنماط الدائمة من الحس والتفكير والإرادة بالخلق أو السجية . ولولا هذه السجية المصحوبة بالذاكرة لما قال علماء النفس بهوية الشخصية . ولا بوحدتها .

---

(١) راجع ص : ١٥٠ .

ومن المذاهب التجريبية الضعيفة مذهب (ستوارت ميل). فهو يقول: إذا قلنـا إن النفس جملة من أحوال الشعور فقط وجب علينا أن نتم ذلك بقولنا أن هذه الجملة تعرف نفسها في الماضي والمستقبل : فاما أن نقول أن النفس شيء وأحوال الشعور شيء آخر ، واما أن نقول بإمكان معرفة الجملة نفسها من حيث هي جملة. قال: وأظن أن الحكمة تقتضي الأخذ بالأمر كما هو من غير إيضاحه بنظرية ما . وهذا القول دليل على العجز ، لا بل هو اعراض عن فهم وظيفة الذاكرة .

وجملة القول أن المذهب التجريبي نظر إلى كثرة عناصر النفس، فظن أنه يمكن الوصول إلى وحدة الشخصية بملاحظة هذه العناصر المتفرقة ، فلم يجد إلى ذلك سبيلا ، ولو فكر التجريبيون في ذلك تفكيراً صحيحاً لعلموا أن الملاحظة النفسية تكشف لنـا عن الكل قبل الجزء، وتطلعنا على تيار الفكر قبل عناصره، ومن حاول أن يؤلف الشجرة من نشارة الخشب أضاع عمره في هذه المحاولة دون الوصول إلى نتيجة ، لأن الشجرة متقدمة على النشارة لا النشارة على الشجرة [١] .

٣ - نظرية مين دوبيران - زعم (مين دوبيران) اننا نطلع على حقيقة الأنا بالحدس لا بالعقل ، وذلك بوساطة الإحساس بالجهد العضلي ، لأن هـذا الإحساس الممتاز يكشف لنا عن حقيقتين متضادتين هما الأنا واللاأنا . به تدرك النفس انها علة وانها محدودة بما هو مغاير لها . لقد فنّدنا هذه النظرية عند البحث في وجود العالم الخارجي، ونقول الآن انها لا تقطع مظان الاشتباه، لان تحليل الإحساس بالجهد لا يدل على أن هناك قوة متجهة من المركز إلى المحيط ، بل يدل على ان هذا الإحساس ، كغيره من الإحساسات ، ناشيء عن الاعصاب المنتشرة في العضلات والمفاصل وسائر أقسام البدن .

٤ - نظرية كانت - قال (كانت): ان الشخصية ليست حقيقة جوهرية مفارقة لأحوال الشعور ، كما زعم الجوهريون ، ولا جملة من الوجدانيات والحسيات كما زعم التجريبيون، ولكنها صورة الحوادث النفسية ، وإنمـا كانت الشخصية عنده واحدة ، لأن لأحوال الشعور صورة واحدة تجمع بينها وتحيط بهـا كما تحيط الاطر بالرسوم أو النـور بالاشياء . ليس بين الوجدانيات والحسيات التي تنطبع في النفس وحدة ضرورية وذاتية ، غير انها تكتسب هذه الوحدة بالمعرفة ، فتنتظم الحسيات داخل صورتي الزمان والمكان، وتترتب

(١) راجع روستان ، ص ١١٤ .

النظريات وفقاً لفكرتي العلة، والمعلول، والعرض، والجوهر، ويبدع العقل ملكة تركيبية عالية يسميها (كانت) بـ (الأنـا) . وهـي توحد جميع عناصر الشعور وتبدع منهـا شخصاً واحداً .

ونحن وإن كنا الآن لا نستطيع أن نناقش(كانت)في هذه النظرية، إلا أننا نقول مع ذلك انها وقعت فيما وقع فيه التجريبيون من الخطأ، وهو ظنهم أن الملاحظة النفسية تطلعنا أولاًعلى المتفرق من العناصر، وقد رأينا أن هذه الملاحظة تكشف عن الكل قبل الجزء، وان الشجرة متقدمة على نشارة الخشب، وسنعود إلى هذا البحث في علم ما بعد الطبيعة .

وينبغي النظرية التي تريد أن توضح حقيقة الشخصية أن تجمـل تعليلها محيطاً بجميـع صفاتها من وحدة ، وهوية ، وكثرة ، وتغير . وكل نظرية تهمل في إيضاحها صفـــة من هذه الصفات، لاتكفي لبيان حقيقة الشخصية ، فالجوهرية توضح الوحدة والهوية، ولكنها لا توضح الكثرة والتغير ، والتجريبيّة توضح الكثرة والتغير ، ولكنها لا توضح الوحـدة والهوية. ان الفيلسوف الذي يستخرج الكثرة من الوحدة المطلقة، والحوادث المتغيرة من الجوهر البسيط الفارغ، شبيه بالمشعوذ لا بالعالم . وخير طريقة لمعرفة حقيقة الشخصية بصفاتها التي ذكرناها أن ينظر المرء إلى نفسه بالحدس، لا بالفكرة، لأن وحدة النفس حقيقة متشخّصة لا فكرة مجردة .

٥ ـ امراض الشخصية

اختلف العلماء في وصف أمراض الشخصية كما اختلفوا أيضا في تصنيفها ، ونقول الآن توطئة لهذا البحث ان ضعف الذاكرة البسيط لا يحدث بالضرورة خللاً في الشخصية . نعم ان الذكريات من عناصر الشخصية الأساسية ، ولكنها لاتكون كلها حاضرة في الذهن لأن النسيان وإن ألقى على بعضها حجاباً موقتاً ، إلا أنه لا يؤدي بالضرورة إلى اختلال الشخصية ما دامت الذكريات قادرة على الرجوع إلى الشعور فيوقت من الأوقات، ومعنى ذلك أن فقدان الذاكرة لايحدث مرضاً في الشخصية إلا إذا فارقت الذكريات مسرح الشعور ، وألـّفت لنفسها حياة مستقلة عنه .

ان أهم العنـــاصر التي تتألف منهــا الشخصية هـي : (١) الشعور بالجسد ،

(٢) والذاكرة، فإذا أصيب أحد هذين العنصرين بخلل أدى ذلك إلى خلل في الشخصية.
تنقسم أمراض الشخصية عند بعض العلماء إلى الأنواع التالية :

أ – الخلل الذي يشعر به المريض نفسه : فمن هذه الأمراض الإحساس بتغير الشخصية، وهو مرض يشعر المرء فيه بتغير في نفسه لا يعرف له سبباً، وقد ذكر الدكتور (بيه رجانه) لهذا المرض ثلاثة أنواع :

(١) الحس بالغرابة[1] : ان المصاب بهذا المرض يشعر بتغير في نفسه، ويستغرب ما هو فيه، ثم يقول للطبيب: « هذا الصوت ليس صوتي، وهـذه اليد ليست يدي، إني أراها للمرة الاولى » يدل على ذلك قول أحد المرضى للدكتور (بيه رجانه) : « اني شخص غريب، وطيء، اني أدنى مما كنت » . وقول إحدى المريضات : « اني لأشعر بأن شيئاً قد كسر في رأسي، أو خرج منه، فكأنني غير موجودة، أو كأنني فراشة لا أستطيع أن أستقر على حال » . ومما يشعر به المريض أن العالم الخارجي قد تغير بالنسبة اليه، وأن بينه وبين الأشياء حجاباً، فيحس بغرابة الأشياء وغرابة جسده، ثم يستغرب حـال نفسه، وقد يوجد هـذا الحس عند بعض الكتاب (يوميات آميال) كما يوجد عند بعض الفلاسفة (مين دوبيران) .

(٢) الشعور بازدواج الشخصية : وهو عبارة عن شعور الشخص بانه شخصان : يدل على ذلك . قول أحدهم: « ان شخصي الحقيقي يبكي بالقرب مني»، وقول الآخر: « ان في داخلي مناقشة، كأن في شخصين » حتى ان بعضهم يجرد من نفسه شخصا يراه أمام عينيه، كما في مرض رؤية الذات الخارجية (Autoscopie externe) .

---

(١) جاء في يوميات (آميال) : « اني أستطيع أن أجعل نفسي بسيطاً من غير أن يكون لي حد، فأنسى بيئتي وزماني، وأجعل نفسي من جيل آخر، وفي وسعي أن أنسى أن لي هذه الحاسة أو تلك، وأن أجعل نفسي أعمى أو أدنى من الإنسان، أي حيوانا أو نباتا » . وقـال أيضا : « وبالرغم من اني كنت واقفا، فاني لم أشعر بان لي وزنا او جسداً، بل شعرت باني اشبه شيء بكرة أو كوكب يدور في الفضاء واني مختلف عن جسدي ومستقل عنه » . وقال أيضـا : « أني لأشعر بفقدان اسمي وشخصي كأن عيني الجاحظة عين ميت، أو كأن فكري الكلي المشتت شبيه بالعدم أو بالمطلق فانا حائر كأني غير موجود » . وقال أيضا : « إن شخصيتي الفردية لتتبخر كقطرة ماء في سعير » . وقـال أيضا : كأن الحياة في عيني حلم، حتى أني لأضع نفسي في موضع الميت التي تمحي امـام عينيه هـذه الجلبة من الصور ، ان لي رخاوة السوائل، وليانة البخار، وتشتت السحاب، فيتبدل كل شيء في، ويمحي كما تمحي الأمواج على سطح البحر » .

(٣) الشعور بتغير الشخصية تغيراً تاماً : وهـو عبارة عن تجرد المريض من شخصيته تجرداً تاماً ، من ذلك قول إحداهن: « يظهر لي أن شخصيتي قد ضاعت منذ ثلاث سنين» وقول الأخرى : « انها ماتت وانها في القبر » ، وقول أحدهم : انه مات ، وانه موجود ، ولكن بالرغم منه ، خارج الحياة الحقيقية أو المادية ، وانه لا يعرف سبب موته (ريبو: أمراض الشخصية ، ص ٦١).

ومن هذه الأمراض المسّ (Obsession) ، ويسمى المصاب به ممسوساً . من ذلك قول أحدهم للدكتور سغلاس (Séglas): يخيل إلي أن في شخصين أو أن في فكرين متنازعين، أحدهما فكري الذي يريد أن يحكم، ولكن دون جدوى، والثاني فكر من مس الشيطان لا حيلة لي فيه » . وهذا النوع من المس شبيه بالفكرة الثابتة (Idée fixe) أو المتسلطة التي سنتكلم عليها في فصل الانتباه .

ومنها الهـذيان : يمكننا أن ندخل في هـذه الأمراض هذيان الاضطهاد، وهذيان العظمة وغيرهما من أمراض الهوس (Manie) والخبل العـام . فالمخبول يظن نفسه في أول المرض قائداً أو ملكاً أو إمبراطوراً ، وقد يقول لك أنـه آدم أو المسيح أو أنه أغنى من ملوك المال جميعاً ، أو أنـه القائد العام لجميع الجيوش ، أو أنـه قادر على إحياء الموتى ، أو أن الأفلاك خاضعة لأمره .

ان في هذا المرض شخصيتين : إحداهما خيالية، والأخرى حقيقية . فإما أن تنوب الخيالية عن الحقيقية ، وامـا أن توجدا معاً ، وامـا أن تختلطا . فقد يقول المريض: انه ملك، ثم يعترف لك انه نجار يربح ثلاث ليرات في النهار . وقد يقول لك أنه أغنى من (روتشيلد) ، ثم يطلب منك ليرة ليشتري بهـا تبغـاً . فالمريض لم يفقد ذاكرته ولكنه يهذي في كلامه لفكرة غـير معقولة ساورته في اليأس ، أو الهوس ، أو حب العظمة ، أو غير ذلك .

ب ــ الخلل غير المشعور به : وقـد سمي كذلك لأن المريض لا يشعر فيه بالخلل الذي أصابه .

١ ــ من هذه الأمراض ازدواج الشخصية : وقد ذكرنا مثالاً عنه خلال البحث في اللاشعور (حالة المريضة فليدا ــ ص ١٦٨) وقلنا أن الشخصية الثانية تنوب عن الاولى

وتعرفها ، أما الشخصية الاولى فلا تتذكر الشخصية الثانية . وقد تجهل الثانية الاولى كما تجهل الاولى الثانية ، مثال ذلك حالة المريضة الأميركية (ماري رينولدس[1]) التي كانت تفقد بعد الإغماء ذكريات حياتها الاولى ، ثم إذا اغمي عليها مرة ثانية ، رجعت إلى حياتها الاولى . ونسيت ما جرى معها في الحياة الثانية . وهكذا كانت كل شخصية من هاتين الشخصيتين تجهل اختها .

وقد يكون للمريض في بعض الأحوال ثلاث شخصيات أو أربع أو أكثر ، ويكون لكل منها صفات واعتقادات وأحوال نفسية تخصها ، حتى ان بعضهم يكون كاثوليكيا في الحالة الاولى ، بروتستانتيا في الحالة الثانية ، وكثيراً ما يتغير خط المريض بتغير شخصيته . وقد ذكر الدكتور (جانه) أن إحدى النساء كانت تدعو نفسها في الحالة الثانية (لئونتين) وإذا ذكرت أمامها (ليوني) ، وهو اسمها في الحالة الاولى ، قالت : « أنا لست هذه المرأة ، إنها مغفلة جداً » .

٢ – ومن هذه الأمراض أيضا مرض الوساطة ، لأن الوسيط ينتقل فجأة من حالته الطبيعية إلى حالته الثانية ، ويعتقد أنه يضم بين جنبيه في الحالة الثانية شخصية خيالية ، أو أنه على اتصال بسكان أحد الكواكب السيارة، أو بالإله ، أو بأحد الأرواح ، أو الجن . والوسيط لا يخلو من الهذيان في شخصيته الثانية . وهذه الأفكار التي يهذي بها تابعة لتأثير التربية ، أو البيئة الاجتماعية ، ولذلك كان وسطاء أوروبا في القرون الوسطى يتلبسون بشخصية الشيطان ، أو شخصية العذراء ، أو شخصية أحد الأولياء .

ج – انحلال الشخصية التام : إذا انحلت الشخصية انحلالاً تاماً كما في الخبل العام أو في جنون الشيوخ أصبح المريض شخصين، يعتقدذلك ويظنه طبيعيا، وكما أن أحدنا لايعجب لكونه شخصاً واحداً ، فكذلك المخبول لايعجب لكونه اثنين . فقد يكلمك عن نفسه بصيغة الغائب ، أو يضرب نفسه ليعاقب « الآخر » ، ثم يكلمه ليسدي اليه النصيحة ، ثم يأمره بالسكوت ، ثم يقول أنه لن يعصي له أمراً . وقد تشارك يمينه يساره في العمل فتدفعها ، ثم تضربها ، وتغضب منها ، كأنها يد شخص آخر . وهذا يدل على أن المرض قد أفقد المريض وحدته ، كما أفقده هويته .

---

(١) درس حالتها الدكتور (ماك نيش) في كتابه «فلسفة النوم» «Philosophie dn sommeil»

١ ـ المصادر

راجع كتب (Dumas) و (Hoffding) و (Dwelshauvers) و (James)
و (Roustan) التي ورد ذكرها في الفصول السابقة ثم راجع :

I - Binet . Les altérations de la personnalité
2 - Delmas et Boll . La personnalité humaine
3 - Dugas et Montier . La dépersonnalisation
4 - Janet . Les névroses
5 - Jules de Caultier . Le Bovarysme
6 - Morton Prince . La dissociation d'une personnailté
7 - Ribot . Les maladies de la personnalité.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ــ فكرة التركيب الذهني . ٢ ــ فكرة الأنا عند الطفل .
٣ ــ ما هي حقيقة الأنا ؟

٣ ــ الإنشاء الفلسفي

١ ــ هوية الأنا ومعنى الشخصية .
٢ ــ ماهي عناصر الشخصية .
٣ ــ أثر العادة والجهد في تكون الشخصية .
٤ ــ العلاقة بين الذاكرة والشخصية .
٥ ــ فسر الجملة الآتية : هنـــاك أمران يثبتان هويتنـــا ـ الأول دوام سجيتنا ـ والثاني تسلسل ذكرياتنا .
٦ ــ أثر الحياة الاجتماعية في تكون الشخصية .

الفصل السادس

الذاكرة

١ ـ وصف وتحليل

١ – الذاكرة والشعور : الشعور يقتضي التذكر ، ومن الصعب تصور حياة نفسية مقصورة على مطلق الحاضر ، أي على إدراك نقطة رياضية تفصل الماضي عن المستقبل . فالشعور إذن دوام، واتصال، وتركيب ، وبقاء شيء من الماضي في الحاضر. ولواقتصرنا في حياتنا النفسية على الحاضر المطلق ، لكان التفكير غير ممكن ، لأن الذاكرة هي التي تصل الحاضر بالماضي . وهي بالنسبة إلى العقل كالمادة بالنسبة إلى الجسد. وأبسط صورة التذكر ، الذاكرة الأولية (Mémoire Primordiale) ، وهي عبارة عن بقاء الأحوال الجديدة في حاضر النفس مدة من الزمان . أما الذاكرة الحقيقية فهي القدرة على إحياء حالة شعورية مضت وانقضت ، مع العلم والتحقق أنها جزء من حياتنا الماضية .

ان الذاكرة الأولية تحفظ الحالة النفسية في الشعور مدة من الزمان ، ولكنها لا تسترجع هذه الحالة بعد زوالها . ثم ان التكرار ليس كالتذكر ، فقد اكرر اليوم جملة فهت بها أمس من غير أن يكون تكراري لها تذكراً. لأن التذكر يقتضي شعوراً بالماضي وعلماً بأحوال الشعور المنبعثة منه . ولا يزداد ترداد القول بغير وعي إلا عند الشيوخ ، أي عندما تضعف الذاكرة . الساعة تدق اليوم كما دقت أمس ، ولكن تكرر دقاتها لا يشبه تكرر الذكريات، ان الذاكرة لا تكون إلا حيث يكون الشعور بالماضي .

٣ – قيمة الذاكرة: للذاكرة أثر عميق في الحياة النفسية ، حتى لقد قال (اوغسطينوس): النفس هي التذكر .

فالإدراك لا يقوم إلا على تذكر الصور السابقة ، كما أن الشخصية لا تقوم إلا على تذكر

الماضي . فلولا الذاكرة لما تكونت الشخصية ، ولا تم الإدراك ، ولا اكتسبت العادات، ولا أمكن التخيل والحكم والاستدلال . وكلما كانت الذاكرة أقوى كان العقل أوسع وأغنى . والذين يمارسون الأعمال العقلية محتاجون إلى الذاكرة أكثر من غيرهم . لأن الذاكرة تعينهم على حفظ المعلومات والمعارف وتسهل لهم الفهم . والرجال العظام معروفون بقوة ذاكرتهم وسعة إحاطتهم . لقد كان القدماء من علمائنا يحفظون القرآن والحديث وكتاب الأغاني وكثيراً من دواوين الشعر . وكان (ليبنيز) نفسه كما قال (وليم جيمس) دائرة معارف واسعة .

والحياة الانفعالية نفسها لا تقوم إلا على التذكر ، فلولا الذاكرة لجفت العواطف . ولولا الالتفات إلى الماضي لغاب عن الإنسان وجه التأسي. فالذاكرة تحيي العواطف، وتوقظ الميول، وتجدد الانفعالات .

ولولا الذاكرة لضاقت أيضاً حياتنا الفاعلة ، فتجاربنا الماضية توجه أفعالنا الحاضرة والآتية، والتنبؤ بالمستقبل إنما هو كما قال (هوكسلي) ذاكرة معكوسة . أضف إلى ذلك أن الإرادة تستلزم التذكر، كما أن الأخلاق نفسها تستلزم الاعتماد على التجارب الماضية .

٢ – أنواع الذاكرة : ان للذاكرة أنواعا كثيرة ، تختلف باختلاف الميول الفطرية والكسبية . مثال ذلك أن الإنسان قد يكون قادراً على حفظ الأعداد ، ويكون في الوقت نفسه عاجزاً عن حفظ مفردات اللغة . وقد يكون قويا في حفظ الأنساب والأسانيد ، ويكون ضعيفاً في حفظ الأنغام . فهناك إذن ذاكرة للأعداد ، وذاكرة للألفاظ ، وذاكرة للموسيقى إلخ . . . وهذا يكسب المرء قوة في مهنة دون اخرى ، فالجغرافي ، والمؤرخ ، والموسيقي ، والرياضي كل منهم يحتاج إلى ذاكرة خاصة . غير أن علماء النفس يقسمون الذاكرة بحسب طبيعة الذكريات أقساماً مختلفة ، كالذاكرة الحسية، والذاكرة الانفعالية ، والذاكرة العقلية .

١ – الذاكرة الحسية : أو ذاكرة الصور ، وهي تختلف باختلاف أنواع الصور التي تستحضرها . فإذا كانت هذه الصور بصرية سميت بالذاكرة البصرية ، وإذا كانت سمعية سميت بالذاكرة السمعية . وكما يوجد للإنسان ذاكرة بصرية (Mémoire visuelle) وذاكرة سمعية (Mémoire auditive) ، فكذلك يوجد له ذاكرة حركية (Mémoire motrice) ،

وذاكرة ذوقية (Mémoire gustative) ، وذاكرة لمسية (Mémoire tactile) ، وذاكرة شمية (Mémoire olfactive) ، الخ .

٢ – الذاكرة الإنفعالية[1] – اختلف العلماء في أمر الذاكرة الانفعالية – فمنهم من قال انها حقيقية «كريبو وبولهان». ودليلها على ذلك أن من خواص الأحوال النفسية عامة سواء كانت عقلية أو انفعالية أن تبعث من زوايا النسيان . وهذا أمر مؤيد بالتجربة ، إذ كثيراً ما نتذكر الحوادث الماضية مصحوبة بخوف شبيه بالخوف القديم . وإذا رجع الإنسان إلى وطنه بعد الغياب الطويل شعر بكثير من العواطف القديمة التي كان يشعر بها في شبابه – ومنهم (كوبلر جيمس) وغيره من أنكر وجود الذاكرة الانفعالية ، فقال: ان الشيوخ لا يسترجعون انفعالات الشباب ، وأن ذكرى الألم ليست ألماً في كل وقت ، بل قد يكون في ذكرى الألم لذة ، وفي ذكرى اللذة ألم ، حتى لقد قال (دانته): أن في تذكر أيام السعادة الماضية آلاماً قاسية . وقالوا أيضاً : أننا لا نشعر عند تذكر الحادثة السابقة بالانفعال الذي رافقها في ذلك الوقت ، بل نشعر بانفعال جديد .

ولعل رأي الفريق الأول أقرب إلى الحقيقة من رأي الفريق الثاني . فقد ذكر (سوللي برودوم) عن نفسه أنه كان إذا تذكر دخول الألمان مدينة باريز شعر من جديد بالغم الذي ساوره يوم استيلائهم عليها . فإذا قيل أن هذا الغم انفعال جديد ناشيء عن ذكرى عقلية ، قلنا ولماذا لا تكون الذكرى العقلية نفسها حالة نفسية جديدة . كل حالة نفسية حاضرة فهي جديدة بالنسبة إلى ما قبلها سواء أكانت عقلية أم انفعالية – والتذكر ليس إحياء للحالات السابقة بذاتها ، وإنما هو إبداع حالات جديدة مشابهة للحالات الماضية. والإنسان يتذكر أحواله العقلية كما يتذكر أحواله الانفعالية . ألا ترى أن ذكرى الطعام الكريه تجعلنا نتقيأ ، وأن رؤية الذباب تولد فينا شعوراً بالحكة ، وأن قراءة بيت من الشعر تحيي العواطف التي شعرنا بها عندما قرأناه لأول مرة .

وقد قرر علماء النفس أن هذه الذاكرة الانفعالية تختلف باختلاف الأشخاص ، فقد تكون قوية واضحة ، وقد تكون ضعيفة . وقد يتذكر الإنسان آلامه الجسمانية فيشعر بها أكثر مما يشعر بآلامه النفسانية ، وقد يتذكر الغم ، والقلق ، والأمل ، ويشعر بها من

---

(١) Ribot, Psychologie des sentiments. P. 159 - 166 .

جديد من غير أن يحس بآلامه الجسمانية . ومما ذكره (ليتره) مثلاً أن عينيه كانتا تغرورقان بالدموع عند تذكر موت شقيقته . فكان يشعر من جديد بالحزن الذي أصابه يوم وفاتها ، وهو في العاشرة من سنه .

ثم ان للذاكرة الانفعالية تأثيراً في الحياة ، لأنها تبعد عنا أسباب الآلام أو تديم أحزاننا ومسراتنا . فتجدد تشاؤم الحزانى ، وتزيد تفاؤل السعداء .

٣ – الذاكرة العقلية : وهي ذاكرة الافكار ، والأحكام ، والبراهين . فإذا تذكرت حديثاً بجميع ألفاظه كانت ذاكرتي حسية ، وإذا لم أتذكر من الحديث إلا معانيه ومن الكتاب إلا نظرياته كانت ذاكرتي عقلية .

ان للذاكرة العقلية أثراً عميقاً في مطالعة الكتب واكتساب العلوم ، وهي نامية جداً عند الفلاسفة والعلماء ، لأنهم يفكرون أكثر مما يتخيلون . وهذه الذاكرة العقلية تنضم إلى جميع أنواع الذاكرة ، فتؤلف معها كلا عضوياً واحداً ، وأقل الناس تفكيراً يستعينون بالفهم على الحفظ ، ولذلك كانت الذاكرة الحسية غير مجردة عن العقل ، وقد قيل : ان فهم المعاني خير وسيلة للحفظ .

٣ – فعل التذكر : ان فعل التذكر التام يقتضي أربعة شروط :

١ – التثبيت والحفظ ، ٢ – الخطور ، ٣ العرفان ، ٤ – التحديد . ولنأت بمثال نوضح به هذه الشروط الاربعة .

هبني تذكرت الآن زيارتي لقلعة بعلبك منذ خمس سنوات ، ان هذه الذكرى لاتكون تامة إلا إذا استوفت الشروط الآتية : ١ – يجب تثبيت الاحساسات التي شعرت بها وحفظ الامور التي أدركتها ، فأنا أذكر الآن أني لما زرت قلعة بعلبك شاهدت طائفة من التماثيل والنقوش والأعمدة ، ووقفت أمام معبد (باخوس) معجباً بما فيه من جمال وروعة ، وأتذكر أيضاً أن أحد الأصحاب الذين كانوا معي صورني واقفاً على باب المعبد ، وأن حديثنا قد تناول اذ ذاك موضوع المقارنة بين البناء الروماني والبناء العربي . فلولا تثبيت هذه الرسوم في نفسي وحفظها فيها لما أمكنني الآن تذكرها . ٢ – يجب أن تعود الصورة المحفوظة في نفسي إلى ساحة الشعور . ولولا ذلك لبقيت ذكرى قلعة بعلبك مطوية في زوايا النسيان .

٣ ـ قد تعود الصورة إلى ساحة الشعور من غـــير أن يكون رجوعها تذكراً . مثال ذلك انني قد أكتب عبارة قرأتها في بعض الكتب وأظن أنها لي . فالذكرى لا تكون إذن تامة إلا إذا تعرفتها النفس وعلمت أنهـــا صورة منبعثة من حياتها الماضية . ولولا العرفان لكانت صورة بعلبك تخيلاً. ٤ ـ وأخيراً يجب أن أكون قادراً على تحديد الزمان الذي زرت فيه قلعة بعلبك ، أي يجب أن يكون للذكرى التامة تاريخ . وسنبحث في كل من هذه الشروط الأربعة على حدته .

٢ـ تثبيت الذكريات وحفظها

لو لم أر اطلال تدمر لما تذكرت الآن صورتها ، فكل ذكرى مبنية إذن على اطلاع سابق يزداد بالتكرار ثبوتاً .

على أن التكرار ليس ضرورياً دائماً ، إذ كثيراً مـــا تثبت الذكريات بمرّة واحدة إذا كان التأثير قوياً. فأنا لم أر تدمر إلا مرة واحدة، ولكن صورتها الآسية لاتفارق نفسي.

يرجع تثبيت الذكريات إلى عاملين : فيسيولوجي، ونفسي .

ـ فالعامل الفيسيولوجي يرجع إلى مرونة الجملة العصبية، أي إلى سهولة تأثر الأعصاب، وشدة استمساك الآثار بها ، وهو يختلف باختلاف الأشخاص ، وأحسنهم ذاكرة من كان سريع تأثر الأعصاب ، شديد استمساك الآثار ، لا يحتاج في التثبيت إلى التكرار ، ولا إلى تداعي الأفكار .

ـ والعامل النفسي تابع لقـــوة الانتباه وشدة الاهتمام . فكلما كان الانتباه أقـــوى والاهتمام أشد ، كانت الذكريات أثبت . وقد جمعوا العوامل النفسية في الامور التالية :

(١) شدة المؤثر : ان أكثر الحوادث ثبوتاً أقواها تأثيراً في النفس ، كالحرب والحريق والمرض وغير ذلك .

(٢) الميول الغريزية والكسبية : ان ميلنا إلى بعض الأشياء يقوي انتباهنا لها ، وكلما كان ميلنا إلى بعض المواد العلمية أقوى كان حفظنا لها أسهل .

(٣) ان تثبيت الذكريات تابع أيضاً لمشاغل النفس الحاضرة، فإذا كنت واله النفس، منخوب القلب ، ذهلت عن أشياء كثيرة .

(٤) ثم ان تثبيت الذكريات ، كتثبيت العادات ، خاضع لقانون الاستعمال وعدم الاستعمال . فقد تثبت الذكرى من غير تمرين ، ولكن التمرين يقويها.

(٥) والتمرين تابع للتكرار وتداعي الأفكار ، لأن التكرار يثبت المسالك العصبية ويزيد عددها. وكلما كثر التكرار ثبتت الذكريات. ثم ان تداعي الأفكار يزيد عدد المسالك العصبية ، فإذا كانت الفكرة قليلة الثبوت أمكن تثبيتها بالتداعي، وذلك بربطها ببعض الفكر المألوفة ،حتى إذا خطرت لك هذه الفكرة المألوفة جذبت اليها تلك الفكرة الصعبة . فيمكن إذن تقوية الذاكرة بتداعي الأفكار ، والناس يعرفون ذلك، لأنهم إذا أرادوا تذكر أمر ، ربطوا أصابعهم بالخيوط ، أو عقدوا مناديلهم ، وإذا أرادوا حفظ بعض الأشياء ، عمدوا إلى صناعة التذكر (Mnémotechnie) فربطوا الأشياء الصعبة بالأشياء المألوفة ، ولذلك كان حفظ الجمل أسهل من حفظ المفردات ، ولذلك أيضاً كانت الطريقة الكلية أنفع في الحفظ من الطريقة الجزئية ، لأن قراءة القطعة ـ كاملة ـ تمنع تبعثر المعاني ، وتربط الأفكار بعضها ببعض ، حتى لقد قال (وليم جيمس) : السرّ في الذاكرة الجيدة أن يربط الإنسان ذكرياته بالمعاني المألوفة لديه ليتم بها تداعي الأفكار ، وهذا يدل على أن لتداعي الأفكار أثراً كبيراً في الذاكرة العقلية .

***

لقد درس بعض العلماء علاقة تداعي الأفكار بالذاكرة دراسة تجريبية . فعرضوا على الأطفال مجموعات من الألفاظ المفهومة التي ليس بينها ارتباط ، ثم عرضوا عليهم جملاً مفهومة بين ألفاظها ارتباط .

ففي التجربة الاولى يقرأ المجرب أمام الأطفال بعض الألفاظ المتتابعة بسرعة قدرها ثانية واحدة لكل لفظين ، ويكتب الأطفال مباشرة ما سمعوه وحفظوه .

وفي التجربة الثانية يقرأ المجرب أمام الأطفال جملاً مؤلفة من ألفاظ مرتبطة بعضها ببعض كهذه :

أعطت الام / ولدها / حصاناً جيلاً / من خشب / مكافأة لــه / على حسن سلوكه / في المدرسة / .

ثم يكتب الأطفال بعد الانتهاء من قراءة الجملة ما علق في أذهانهم منها .

ان هذه التجارب المختلفة تثبت لنا أن حفظ الجمل أسهل من حفظ الألفاظ المتفرقة .

***

٣ ـ مسألة الحفظ

ولكن أين تحفظ الذكريات ؟ وإلى أين تذهب بعد خروجها من ساحة الشعور ؟ فإما أن يقال إن الأحوال النفسية التي تخرج من ساحة الشعور تبقى في الدماغ ، واما أن يقال إنها لا تزول عن النفس ، بل تبقى كامنة في اللاشعور . ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين :

١ - **النظرية الفيسيولوجية** : زعم الماديون أن الذكريات مخزونة في خلايا المخ . لأن الإدراك يترك أثراً في الخلايا ، فإذا حدث تأثير جديد انبعث ذلك الإدراك القديم من سباته . ولو لم يكن الأمر على هذه الصورة لما كان لفساد خلايا المخ أو لاضطراب الجسد تأثير البتة . على أن التجربة تثبت لنا أن لاختلال الهضم ودوران الدم والتنفس تأثيراً في التذكر ، وأن بعض المواد التي تهيج الجملة العصبية أو تسكنها تنبه الذاكرة ، أو تضعفها ، وأن فساد المخ يولد فقدان الذاكرة (الامنيزيا) الكلي أو الجزئي . وقد أثبتت تجارب (بروكا) أن نزيفاً دموياً في قاعدة التلفيف الثالث من ناحية الجبهة الشمالية يولد مرض الحبسة (Aphasie) [١] ، وان فساد التلفيف الثاني من يسار الناحية الجدارية يولد العمى النطقي أو اللفظي « Cécité verbale » ، وان فساد التلفيف الأول من يسار الجبهة يولد الصمم النطقي أو اللفظي (Surdité verbale) ؛ حتى لقد قال (ريبو) : « ان الذاكرة ظاهرة حيوية بالذات ، نفسية بالعرض » . لأن من خواص الأعضاء حفظ الآثار وتكرارها . فالذاكرة إذن عادة ، أو هي بالأحرى وظيفة من وظائف الجهاز العصبي وكلما كان تماسك الآثار أقوى كان الحفظ أثبت .

وقد اختلف الفيسيولوجيون في كيفية حفظ المخ لهذه الآثار ، فقال (ديكارت) : ان الأرواح الحيوانية توقظ الذكريات من نومها عند مرورها بغضون المسالك العصبية المضافة إلى امور كانت موجودة في الماضي . وقال (هارتلي Hartley) : ان الدماغ يحفظ ذلك على صورة اهتزاز ، وقال (موليشوت Moleschott) : انه يحفظه على صورة (تفسفر) ، وقال غيرهم : على صورة تفاعل كيمياوي .

مناقشة هذه النظرية : لو اقتصر الفيسيولوجيون على القول ان الدماغ أثراً في الذاكرة ، أو - على الأخص - في استرجاع بعض الحالات السابقة ، لما تبادر إلى الذهن

(١) وهو مرض يفقد صاحبه قوة الكلام من غير أن يكون هنالك فالج او خلل في اعضاء الصوت

تقدم ؛ ولكنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك ، وقالوا أن لكل صورة ذهنية خلية عصبية خاصة بها، وهذا شبيه بما قاله أصحاب نظرية الشعور الملحق. أي نظرية الظاهرة الثانوية التي ناقشناها سابقاً (ص ٨٨) ، ولنناقش الفيسيولوجيين الآن في أدلتهم :

١ – الحبسة : أو فقدان النطق : مرض ينشأ عن آفة تحدث فساداً في قاعدة التلفيف الثالث من ناحية الجبهة الشمالية، من غير أن يكون هناك خلل في أعضاء الصوت. فلو كانت نظرية الفيسيولوجيين صحيحة لوجب أن يكون بين فساد الخلايا الدماغية وخلل الكلام مطابقة، ولكان ينبغي للمريض أن ينسى في أول الأمر بعض الألفاظ دون غيرها – إلا أن (هنري برغسون) قد أثبت أن المرض يولد ضعفاً عاماً في تذكر الألفاظ ، فلا يجد المريض ألفاظه التي يريد التعبير بها عن أفكاره، بل يتردد في الكلام . وكثيراً ما يعسر عليه إيجاد اللفظ ، فيستبدل به عبارة تدل على المعنى المقصود . فكأن الدماغ آلة تترجم عن الفكر ، أو كأنه واسطة لانتقال الذكريات من القوة إلى الفعل . ثم أن (هنري برغسون) يبيّن أيضاً أن قانون (ريبو) [1] لا يؤيد النظرية الفيسيولوجية ، قال : لو كانت الذكريات مخزونة في خلايا المخ ، لوجب أن يختلف النسيان باختلاف الفساد الذي يطرأ عليها، على أن النسيان يلحق أولاً الأسماء الخاصة، فالأسماء العامة . ثم يعم الأفعال، ولا يمكننا أن نقول أن فساد الخلايا يتبع في كل مرة نظاماً ثابتاً شبيهاً بهذا النظام[2] .

٢ – الصمم النطقي والعمى النطقي : ينسى المصاب بالصمم النطقي معاني الألفاظ فيسمعها ولا يفهمها كأنك تكلمه بلغة أجنبية . فلو كانت الذكرى مخزونة في الخلية على صورة انطباع مادي لوجب أن تكون خلية الأدراك عين خلية التذكر – فإذا حدث فساد في خزائن الذكريات السمعية عقبه بالضرورة خلل في فهم معاني الألفاظ وفي سماع أصواتها معاً . على أن المريض يسمع الألفاظ ولا يفهم معانيها ، أو يراها ولا يدرك معنى صورها ، وهذا يدل على أن الانطباع المادي في خلايا المخ لا يكفي لتعليل التذكر .

٣ – الأمنزيا العامة : ينسى المصاب بهذا المرض ذكريات عشر أو خمس عشرة سنة من حياته، أو ينسى علماً من العلوم . فالنسيان في هذا المرض محدود بين زمانين ، وهو واضح

---

(١) راجع ، ص – ١٣٧ .

(٢) هنري برغسون : المادة والذاكرة . ص ١١٧

الأطراف ، لكنه ليس مصحوباً بفساد ثابت معين ، فلو صحت النظرية الفيسيولوجية لتولد النسيان من خلل معين . إلا أن هذه الأمنزيا العامة تنشأ في الغالب عن اصطدام مادي ، أو معنوي ، أو عن جرح ، أو هيجان شديد، الخ ... من غير أن يؤدي ذلك إلى فساد ناحية معينة من الدماغ .

النتيجة : هل يمكننا أن نستنتج من هذه المناقشات بطلان كل تأويل فيسيولوجي ؟. ان انتقاد (هنري برغسون) لا يبطل علاقة الذاكرة بالدماغ ، بل يهدم النظرية التي تحل الذكريات بمراكز دماغية ثابتة . لقد دلت دراسة الاضطرابات النفسية المتولدة من الحرب[1] على أن بين أمراض الذاكرة وفساد الدماغ صلة عميقة . إلا أنه من الضروري تأويل هذه الصلة تأويلاً متناسباً مع اتجاهات علم النفس الحديث . الصور ليست مخزونة في خلايا المخ كالرسوم في الألواح ، لأن في الدماغ سطوحاً مختلفة ومراكز منظمة تتوزع ما ينقل إليها من تأثيرات الحواس وتجمعه . وقد بين العلماء أن لهذه المراكز المنظمة أثراً في استرجاع الذكريات ، واستبدلوا بالخزائن الساكنة مراكز ووظائف حركية . ولكن كيف ينقلب الأثر العضوي إلى صورة نفسية ؟ هذا ما نؤجل البحث فيه إلى علم ما بعد الطبيعة .

٢ ـ النظرية النفسية : يستنتج من المناقشة في النظرية الفيسيولوجية انه لا يمكن إرجاع الذكريات إلى رسوم منطبعة في خلايا المخ ، ولا إرجاع الذاكرة إلى المادة . ولذلك رأى (هنري برغسون) ان يقسم الذاكرة قسمين، فقال : ان الماضي يعود إلى مسرح النفس بصورتين مختلفتين :

إحداهما صورة حركات مخزونة في الجسد ، وثانيتهما صورة ذكريات نفسية محضة مستقلة عن الدماغ. وقد بين (هنري برغسون) ذلك بمثال، قال: إذا أردت حفظ قطعة من الشعر قسمتها بيتاً بيتاً، ثم كررتها عدة مرات، وكلما أعدتها مرة تحسن حفظي لها، وارتبطت الألفاظ بعضها ببعض ، فلا يقال اني حفظتها إلا إذا أصبحت قادراً على تكرارها دون خطأ ، وهي جملة من الحركات مجتمعة في الأعضاء الصوتية ، لم أكتسبها إلا بالتكرار المتتابع

---

(١) Dumas. Troubles mentaux et troubles nerveux de guerre, ch. V.

وبتقسيم الحركات، وجمعها بعضها إلى بعض، كما تكتسب كل عادة فاعلة مبنية على الحركة. ونتيجة هذا التكرار تنظيم سلسلة من الحركات في جسدي، فإذا بدأت الحركة الاولى جاءت الحركات الاخرى بعدها في نظام. ان هذه الذاكرة شبيهة بالعادة الحركية.

ثم اني أستطيع أن أتذكر أثر كل قراءة مفردة في نفسي، فأتذكر ما أحدثه هذا الشعر في من الأحاسيس عند قراءته المرة الاولى. ان هذه الذكرى الثانية لاتشبه العادة، ولا تحتاج إلى التكرار، لأن التكرار قد يمحوها. انها ذكرى حادثة واحدة من حياتي لا ينفعها التكرار، بل قد يضعفها. ان لها تاريخاً. انها تامة منذ ولادتها لا يكسبها المستقبل شيئاً. وهي صورة نفسية محضة يمكننا استرجاعها في كل وقت، ولا نحتاج في هذا الاسترجاع إلى زمان طويل. أما الذكرى الحركية فنحتاج في استعادتها إلى وقت، لأنها فعل، وكل فعل يحتاج إلى زمان.

يتبين مما تقدم ان هناك ذاكرتين: ذاكرة حركية، وذاكرة نفسية. الاولى أشبه شيء بالعادة منها بالذاكرة. والثانية ذاكرة الصور النفسية، لأنها تتمثل الماضي وتستحضره. أما الذاكرة الحركية فإنها لا تتمثل الماضي بل تستفيد منه. مثال ذلك أنك إذا تعودت الرقص رقصت من غير أن تتذكر الاستاذ الذي علمك الرقص والظروف التي تعلمته فيها. وقد تنسى أنك تعلمت الرقص، وتحسب هذه الحركات طبيعية لك، وأنت لو رجعت إلى ذاتك وجدت أنك إنما تعيد اموراً مضت، ولكنك تستفيد منها من غير أن تتمثل ماضيها. ولو لم تر الأطفال يتعلمون المشي لما استطعت أن تعلم أنك قد اكتسبت هذه العادة مثلهم، فأنت كلما مشيت استفدت من الماضي ولكن من غير أن تتصوره وتتذكره. وكلما اكتسبت عادة حركية كفتك هذه العادة مؤونة تصور الماضي فتحسبها جزءاً من الحاضر، وتظنها غريزية، ولولا ذاكرة الصور التي تنير الماضي لكررت جميع هذه الحركات كالآلة.

وعلى ذلك، فإذا اصيب المخ بآفة، أثرت هذه الآفة مباشرة في الذكريات الحركية، لا في الذكريات النفسية المحضة؛ لأن الذكريات الحركية مخزونة في الدماغ والجسد، أما الذكريات النفسية فمحفوظة في اللاشعور، فلا تعود إلى ساحة الشعور إلا عند الحاجة، ولا تنتقل من القوة إلى الفعل إلا بوساطة المخ نفسه. كأن المخ مصفاة تصفى به الذكريات الضرورية للفعل الحاضر. فللمخ إذن أثر في استرجاع الذكريات النفسية لا في حفظها.

وصفوة القول أن التفسير الفيسيولوجي لا ينطبق إلا على الذاكرة الحركية ، لأنها شبيهة بالعادة، وهي تكتسب بالتكرار كسائر الاستعدادات المكتسبة . أما الذاكرة النفسية ، أي ذاكرة الصور المحضة ، فهي مستقلة عن الحركات .

نقد النظرية النفسية : تتميز النظرية النفسية بانتقادها نظرية الفيسيولوجيين وبتقسيمها الذاكرة قسمين . ولا غبار على هذا التقسيم لولا ان (هنري برغسون) قد بالغ فيه بتأثير بعض الغايات الفلسفية . وقد بين العلماء اليوم ان للتكرار الارادي تأثيراً في اكتساب بعض الذكريات النفسية، وان الإنسان قد يحفظ قطعة صغيرة من الشعر من غير تكرار. وان الحركات الجسدية ضرورية أيضاً لرجوع الذكريات النفسية . وان النظرية النفسية لاتبين لنا أين تحفظ الذكريات المحضة ، لأن فرضية اللاشعور لا توضح كيفية حفظ الذكريات ولاتبدد جميع الظلمات. فهل اللاشعور وعاء غير مقيد بالزمان والمكان أو قربة لا تمتلىء. لقد دلت التجارب على أن للذاكرة أساساً عضوياً. وان لها أيضاً أساساً اجتماعياً، فهي إذن فعل مركب لا تشابه بينه وبين خطور الصور للنفس في حالة النوم .

وقد حاول الاجتماعيون ان يرجعوا الذاكرة إلى عوامل اجتماعية ، فقالوا : ان الماضي إنما يحفظ في ذاكرة الجماعة لا في ذاكرة الفرد وحدها ، وان للاسرة كما للطائفة والامة تاريخاً وتقاليد تنظم عقد الذكريات الشخصية . فإذا تذكر الفرد أمراً تذكره داخل نطاق الاسرة أو المدرسة أو المهنة . وهذا يدل على تأثير الحياة الاجتماعية في حفظ الذكريات ، إلا أنه لا يكفي لإرجاع الذاكرة إلى عوامل اجتماعية محضة .

وقصارى القول إذا كانت الذاكرة أمراً مركباً صعب إيضاحها بالعامل الفيسيولوجي وحده ، لأنها في الواقع مبنية على ثلاثة عوامل : العامل العضوي ، والعامل الاجتماعي ، والعامل النفسي .

٤ ـ الخطور والنسيان

خطور الأمر بالبال هو ذكره بعد نسيانه ، واستعادة ما مضى ، وإحضاره ، حتى يصبح الموجود بالقوة موجوداً بالفعل .

والذاكرة كما رأيت شبيهة بعض الشيء بالعادة فإذا أتمت فعلها خطرت الذكريات بالبال ، وإذا عاقها عن القيام بفعلها عائق وقع النسيان .

١ ـ الخطور وآليته النفسية[١]

تخطر الذكريات بالبال بتأثير تداعي الأفكار، وذلك امابصورة تلقائية، وامابصورة تأملية.

١ ـ الخطور التلقائي أو الذكر[٢]: قد تعود الذكرى إلى مسرح الشعور من غير أن تكون معدة للرجوع اليه بأسباب ظاهرة تستحضرها فيكون حضورها تابعاً لأسباب عضوية مجهولة وتسمى عند ذلك بالذكريات الحرة «Souvenirs libres» الا ان خطور الذكريات بالبال على هذه الصورة الحرة لايحدث إلا في بعض حالات الانحلال الذهني. أما في الحالات الطبيعية فإن خطورها يتبع نظاماً خاصاً وقانوناً ثابتاً، فتتسلسل الذكريات، ويتبع بعضها بعضاً بحسب مناسبتها، وملاءمتها، وجاذبيتها، وشوق صاحبها واهتمامه، وشواغل فكره.

٢ ـ الخطور الارادي أو التذكر: وهو أن يلقي الانتباه الإرادي على الذاكرة سؤالاً يطلب بــه منها أن تطلعه على اسم منسي، أو تاريخ، أو شيء ضائع، فتعرض الذاكرة على العقل ما حفظت من الامور، وتأتيه بمــا خبأت من الصور، فينتخب العقل منها ذكرى صحيحة، ولا يتم هذا الإحضار الإرادي إلا بالتداعي المكتسب.

والخطور الإرادي (أو التذكر)، يقتضي:

أ ـ الذكر الجزائي: لأن الإنسان لا يحتال لاستعادة ما اندرس من الامور إلا إذا كان لها أثر في نفسه، فهو يذكر الشيء وإن نسي إسمه، ويعرف الحادثة وإن غاب عنه تاريخها. فكأنه شاعر بالفراغ الذي أحدثه النسيان في نفسه، وهــو فراغ فعال، إلا أنه مبهم، وقد قال (باسكال) بهذا المعنى: «لو لم تجدني، لمــا فتشت عني». ان هذا البحث يتضمن معرفة ناقصة تريد أن تصبح تامة، وذلك بجمع أجزائها بعضها إلى بعض. ولذلك قيل إن

---

(١) الآلية او الميكانيكية هي اجتماع الأجزاء وتآلفها لإحداث الحركة ثم أطلقت مجازاً على كل فعل يكشف التحليل فيه عن جملة من الوجوه المتتابعة المتعلقة بعضها ببعض فقيل آلية الانتباه وآلية الذاكرة وآلية العرفان وغير ذلك.

(٢) فرقنا بين الذاكرة والتذكر بعد أن استخرجنا هــذا المعنى من قول ابن سينا في الشفاء: «والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات، وأما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس، فلا يوجد على مــا أظن إلا في الإنسان، وذلك ان الاستدلال على ان شيئاً كان فغاب إنمــا يكون القوة النطقية». الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات، المقالة الرابعة، الفصل الثالث، ص ــ ٣٤٠ من طبعة طهران.

لقانون الجمع أي لقانون عودة المجموع الشعوري « Loi de rédintégration » ، تأثيراً في التذكر إلا أن المجموع المقصود هنا هو المجموع الإرادي الخاضع للجهد والانتباه[1]

ب - التذكر: التذكر خاضع للقوة النطقية لأن العقل يحذف الذكريات الكاذبة ويختار الذكريات الصادقة ولا يتم له ذلك إلا بالمعرفة ، والمقايسة ، والحكم . وهذا يدل على ان التذكر (الخطور الإرادي) لايوجد إلا في الإنسان، لأنه يقتضي الاستدلال والقياس وغير ذلك من الملكات العقلية التي يظن أن الحيوان خال منها .

على ان تحكم الإرادة في الخطور، أو الإحضار، قد يؤخر التذكر، ويجعل الحصول على الذكريات متعذراً في حالات الانتباه الشديد ، وخير واسطة للتغلب على هذه الحالة أن يعرض الإنسان برهة من الزمان عن الأمر الذي يريد استحضاره ، ويلهو عنه بأمر آخر ، فتعود الصور إلى مجراها الطبيعي ، وتحضر الذكرى بنفسها من غير جهد إرادي .

٢ - النسيان

لو كانت الذاكرة قوة مطلقة ومتماسكة تماسكاً لتعذر عليها النسيان، ولكانت غير صالحة للتفكير ، لأنها إذا أحضرت دقائق الامور ، واستعادت جميع أجزائها ، شغلت بهذه الأجزاء عن ارتباط المعاني بعضها ببعض . وهذا مخالف لشروط التفكير ، لأن التفكير يوجب الاختصار - والاقتصار على الأهم والبسيط، والاعراض عن اللواحق، ولعل النسيان من محاسن الذاكرة ، إذ لو اضطر الإنسان إلى حفظ كل شيء لتعبت حويصلاته الدماغية، ونفذت قوة استيعابها ، ولأصبح غير قادر على اكتساب الامور الجديدة ، فيجب أن يزول عن الذهن شيء ويبقى فيه شيء ، ولولا النسيان لبقي الحزن في النفس على ما كان عليه وقت الفراق، ولما صبر الإنسان على ماتابه، وإذن خير الذاكرة أن تكون ملكة نساءة.

١ - أسباب النسيان :ان قانون الحياة يوضح لنا أسباب النسيان ، لأن الحياة تقتضي تناسباً وتناسقاً في التمثيل والتجديد والحذف .

فمن أسباب النسيان العضوية إمحاء المسالك العصبية القديمة، وتولد مسالك جديدة عوضاً عنها . ان شدة التماسك العصبي محدودة . وهذا يدل على تأثير الزمان في النسيان .

ومن أسباب النسيان النفسية تأثير الانتباه ، والاهتمام. ان الانتباه يعين على الكسب والحفظ ، كما يعين على النسيان، لأن النفس لا تهتم بالحديث إلا لتهمل شيئاً من القديم المخزون في

(١) سنتكلم على قانون عودة المجموع الشعوري في فصل تداعي الأفكار .

الحافظة ، وكلما عادت الذكريات إلى النفس تغير اهتمامنا بها فيتضاءل منها قسم وينجلي قسم ، ولا يزال الانتباه يصطفي شوارد الصور ، حتى يزول بعضها ، ويسدل النسيان حجابه على ما لانهتم به منها.

ويرى (فرويد) ان مسألة النسيان أعوص من مسألة التذكر وأعمق منها ، لأن الأشياء التي نظن أننا نسيناها منذ زمن بعيد قد تعود إلى الذاكرة فجأة . وفي الانسان ميل طبيعي إلى نسيان الامور المنافية . فالنسيان هو النفور من تذكر بعض الأشياء التي تثير في نفوسنا انفعالاً مؤلماً. ففيه إذن عوامل مجهولة لا تقر النفس بها . اننا ننسى اسم الشخص الذي لا نحبه ، وننسى مكان الشيء الذي نريد أن نضيعه . ان بعض المرضى ينسون عند مراجعة الطبيب ان يقولوا له ان والديهم ماتوا بعلة السل . وإذا نسي العاشق موعد اللقاء فذلك دليل على تناقص حبه . ان الحياة العاطفية كالحياة العسكرية لا تعتذر على النسيان . فأنت ترى ان آراء (فرويد) على ما فيها من مبالغة مشتملة على كثير من الملاحظات الصادقة ، وهي تثبت ان ميولنا ونزعاتنا أثراً عميقاً في ذاكرتنا .

٢ ـ آلية النسيان : ان زوال الذكريات كزوال العادات :

١ ـ ان لاستعمال الذكريات أو عدم استعمالها تأثيراً في النسيان. لأنه يقوي أو يضعف تثبيتها . وكلما كان تثبيتها أقوى ، كان نسيانها أبطأ ، وعلى ذلك فإن النسيان قانونين :

أ ـ ان نسيان الصور المهملة يكون بالتدريج من الماضي إلى الحاضر ، لأن أحسنها ثبوتاً أحدثها ، وعلى ذلك فالإنسان يذكر الامور الحديثة أحسن مما يذكر الامور القديمة ويسمى هذا القانون بقانون التناسك الطبيعي .

ب ـ ان نسيان الصور المستعملة يكون على عكس الاول بالرجوع من الحاضر إلى الماضي (ريبو) ، فينسى الانسان القريب قبل البعيد ، لأن تكرار الصور يكسبها قوة تماسك وتلاحم ، ويجعل الذكريات القديمة احسن ثبوتاً ، وأكثر رسوخاً في النفس من الذكريات الحديثة . وعلى ذلك فالإنسان ينسى اللغات الأجنبية قبل لغته الأصلية ، وينسى أسماء الاعلام قبل الأسماء العامة ، والأسماء العامة قبل الأفعال ، ولذلك أيضاً كانت ذكريات أيام الصبا آخر ما ينساه الشيوخ .

٢ ـ يتم النسيان الارادي باستبدال بعض الذكريات ببعض ، أو بإسقاطها مباشرة ، وذلك بأن يقطع الانسان ، بقوة ارادته ، كل ما كان يربطه بالماضي ، فيغير مسكنه ، أو يلهو بالسياحة أو بالزيارات أو ببعض الأعمال .

ان آلية الخطور والنسيان تدل على أن تأثير الذاكرة في الحياة العاقلة أعظم من تأثير تداعي الأفكار ، لأن الصورة الذهنية تختلف عن الذكرى اختلاف البسيط عن المركب.

وليس معنى النسيان فقدان الذكريات وزوالها التام عن النفس وإنما هو غياب الصور عن ساحة الشعور . ان عدم شعورنا بالصورة النفسية لا يدل على فقدانها ، لأن عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود، فكأن العالم النفسي شبيه بالعالم المادي، لايضيع فيه شيء أبداً.

٥ ـ العرفان

لا يكون رجوع الصور إلى ساحة الشعور تذكراً تاماً إلا إذا كانت مضافة إلى الماضي ومصحوبة بالعرفان . والعرفان هو التيقن أن الصورة التي استحضرتها ليست إدراكاً حسياً ولا خيالاً وإنما هي ذكرى حادث سابق مضاف إلى حياتي الماضية ، لم يبق منه في نفسي إلا صورته التي تدل عليه .

١ ـ ان أولى درجات العرفان : درجة العرفان الحركي، قال (هنري برغسون): «ليس عرفان الشيء العادي، سوى القدرة على استعماله[1] والقيام بالحركات الضرورية للانتفاع به» قد يقال ان هذا القول يصدق على عرفان المدركات الحسية لا على عرفان الذكريات . ولكن لما كانت كل صورة ذهنية مصحوبة بانعكاس حركي ، كان هذا القول صادقاً على كل عرفان.

٢ ـ وثانية درجات العرفان هي الشعور بأن هذا الشيء الذي تراه ليس حديثاً بالنسبة إليك، فقد تشعر عند رؤية بعض الأشخاص بأنك تراه لأول مرة، وتحس عند سماع بعض الأنغام أن لك به سابق عهد ، وهذا الشعور بالماضي ، يختلف عن العرفان الحركي ، لأنه مصحوب بكثير من التصورات والانفعالات المضافة إلى الحوادث ، فإذا أيقظ الاحساس شعورنا بالماضي ، خطرت لنفوسنا على أثره طائفة من التصورات والانفعالات المضافة اليه.

٣ ـ وثالثة درجات العرفان هي العرفان العقلي ، فيها يحكم العقل بتقدم الصورة على غيرها في الزمان، فيتأمل بعدها الزماني ويفرق بين قبل وبعد، وتتضح له حقيقة المدركات ونسبتها إلى هوية المدرك ، ولولا شعورنا بهويتنا وباتصال أحوالنا النفسية بعضها ببعض لما أدركنا معنى التغير ، ولا فرقنا بين الماضي والحاضر .

ان الذكريات تحمل طابع الماضي . ولذلك قال(ريد) :ان الذاكرة حدس الماضي، إلا

---

(١) برغسون ، المادة والذاكرة، ص ـ ٩٤

ان هذا التعريف لا ينطبق على الذاكرة تمام الانطباق ، لأنها ليست حدس الماضي فقط ، وإنما هي حدس الحاضر الذي يحمل طابع الماضي .

وقد فرقوا بين الخيال والذكرى، فقالوا ان الذكرى أقل من الخيال خضوعاً للإرادة، وانها تحمل طابع الماضي على حين ان الخيال غير مقيد بالزمان ، لأنه قد يعود إلى النفس الف مرة من غير ان يلبس ثوب الماضي .

ثم ان هذا الماضي الذي تنتمي اليه الذكرى ليس ماضياً مجرداً أو مطلقاً، وإنما هو ماضي المدرك، فإذا تذكرت أمراً من الامور وجدت نفسي فيه، ووجدته في ماضي، ورأيت بعده الزماني ، وتتابع أدواره وبعده المكاني مع تباين صوره ، ولذلك قال (روايه كولارد) : «لا يتذكر الانسان الأشياء بل يتذكر نفسه».

٦ ـ تحديد الذكريات

قلنا عند الكلام على نظرية (هنري برغسون) ان هناك ذاكرتين : ذاكرة حركية ، وذاكرة نفسية محضة ، ثم بيّنا أن للاستحضار كما للعرفان صورتين: حركية، ونفسية، اما تحديد الذكريات فليس له إلا صورة واحدة وهي الصورة النفسية ، لأنــه ليس من شأن الذكريات الحركية أن يكون لها تاريخ ، ولكن كيف يتم تحديد الذكريات ؟

لقد شبه (ريبو) تحديد الذكريات في الزمان بتحديد مواضع المحسوسات في المكان. قال: إذا أردنا أن نعين البعد المكاني لجسم من الأجسام أضفناه إلى الأشياء المتوسطة بيننا وبينه أو إلى الأشياء المجاورة له ، وإذا أردنا أن نعين البعد الزماني لأمر من الامور ، أضفناه إلى الحوادث القريبة منه ، ثم حصرناه بين حدّين : الأول متقدم، والثاني متأخر ، ثم قربنا هذين الحدين شيئاً فشيئاً حتى نجتمع بالأمر المراد تحديده ، ولنأت بمثال على ذلك : هبني تذكرت الآن أول رحلة لي إلى الاسكندرية فإن تحديد هذه الذكرى لا يتم إلا إذا أضفتها إلى الحوادث القريبة منها. ان اولى رحلاتي إلى الاسكندرية تمت بعد الحرب العالمية الاولى، وقبل رحلتي الاولى إلى باريز، أي بعد سنة ١٩١٨ وقبل سنة ١٩٢١، إلا أن بين هذين الحدين مدة طويلة من الزمان تدعوني إلى البحث فيها عن حدين آخرين يكونان أقرب إلى الأمر المراد تحديده، ولا أزال على هذه الصورة انتقل من حد بعيد إلى حد قريب حتى أجتمع بتاريخ الذكرى المراد تحديدها.

غير ان (هنري برغسون) ينتقد هذه الطريقة، ويقول: انه لايمكن تعيين هذين الحدين إلا بعد معرفة الذكرى المراد تحديدها ، فلولا شعوري المبهم بزمن الحادثة لما أمكن حصر

ذكراها وتعيين بعدها الزماني وتحديده إلا بالمصادفة . تشترط نظرية (ريبو) ان يكون الحدان محيطين بالحادثة ، احدهما قبلها والآخر بعدها ، ولكن كيف يمكنني الاهتداء إلى هذين الحدين ؟ لولا شعوري بزمن الحادثة لانتخبت حادثتين واقعتين قبلهـا أو بعدها من جانب واحد، فخير وسيلة إذن لتحديد الذكرى هي التعمق فيها، والكشف بالتدقيق في أجزائها عن حالة معروفة ذات تاريخ معين ، مثال ذلك : إذا تذكرت الآن حديثاً دار بيني وبين أحد أساتذتي تأملت هذه الذكرى ، وتعمقت فيها ، واستحضرت كثيراً من الصور المقارنة لها، ثم تصورت ملامح استاذي، ورنة صوته ، وحركاته ، وداره التي كنا فيها على ساحل البحر بمدينة بيروت، والحر الذي قاسيناه في الوصول إلى داره، فأعلم إذ ذاك اني كنت هناك في فصل الصيف، ثم أتذكر موضوع الحديث الذي دار بيننا، فأجد أنه دار على (شوقي) والفراغ الذي تركه في الشعر العربي، فاحدس ان ذلك كان سنة وفاة شوقي . وهكذا أستعين بالانتباه والعقل على التحديد الزماني، فلا أصل اليه إلا بتحليل الذكريات نفسها، لأن الامور المضافة إلى الماضي تتجمع حول اعلام الحوادث، فتتركب معها، ويتألف من انضمامها بعضها إلى بعض جمل متسقة لا يمكن الاهتداء إلى تاريخها إلا بالتحليل .

٧ ــ أمراض الذاكرة

قال ابن سينا : « أسرع الناس تذكراً أفطنهم للإشارات»[١] . ومن الناس من يكون قوي الفهم، ولكن يكون ضعيف التذكر، وأقوى الناس تذكراً، أسهلهم تعلماً وكسباً، وأحسنهم حفظاً وأسرعهم استحضاراً ، ومن الصعب ان تجتمع هذه الشروط كلها لإنسان واحد ، إذ كثيراً مـا تختل الذاكرة فيصعب الحفظ كما يصعب العرفـان أو الخطور والاستحضار. ويمكن انقسام أمراض الذاكرة إلى الأنواع الآتية :

١ ــ الديسمنزيا (La dysmnèsie)[٢] : أو صعوبة التذكر . وهي العجز عن تثبيت الذكريات. ويكثر هذا المرض في العته والبلاهة[٣]. والمعتوه هو الذي يولد مجنوناً. لا يستطيع أن يحفظ أمراً رغم تكراره لـه ألف مرة . وقد يتولد هـذا المرض من تعب الجملة

---

١) الشفاء الفصل الثالث من المقالة الرابعة ، الفن السادس من الطبيعيات ص ــ ٤٣٠ .

(٢) كلمة يونانية الأصل معناها الذاكرة الصعبة.

(٣) العته « Idiotie » والبلاهة « Imbécilité » راجع كتاب عقلاء المجانين النيسابوري ص ــ ١٩ .

العصبية ، أو يحدث في الشيخوخة. وقد يكون مؤقتاً ، فينشأ عن اضطراب أو تنبه في الدماغ كما في حالات الحمى الشديدة ، أو السكر ، او الفاعلية الفكرية البالغة .

٢ ـ الآمنزيا (L'amnésie) : أو فقدان الذاكرة ، وهو فقدان الذكريات المحفوظة والعجز عن استحضارها . ويكون على نوعين : الآمنزيا العامة ، والآمنزيا الجزئية .

يفقد المصاب بالآمنزيا العامة جميع ذكرياته . ولكن هذه الآمنزيا يندر أن تكون نهائية ومطلقة . وإذا كانت كاملة ولدت تغيراً تاماً في الشخصية . وقد تكون موقتة كما في ارتجاج الدماغ الشديد ، أو تكون دورية متناوبة .

والمصاب بالآمنزيا الجزئية يفقد قسماً محدوداً من ذكرياته . كما في الآفازيا ، والصمم النطقي ، ونسيان الأسماء والصفات ، أو نسيان ذكريات الاسرة ، أو ذكريات المهنة . ومن الامنزيا الجزئية الامنزيا الخلائية (lacunaire) وهي فقدان ذكريات زمان معين مع تذكر ما قبله وما بعده ، ومنها الآبركسيا (Apraxie) أو العجز عن القيام بالأعمال العادية ، وهو ذهول الإنسان عـــن استعمال الأشياء . كالحداد الذي لا يعرف كيف يستعمل مطرقته . وإذا كانت الامنزيا رجعية (Rétrograde) أضاع الشخص فيها ذكريات الزمان المتقدم على الحادثة التي كانت سبب المرض ، وإذا كانت لاحقة ('Antérograde) أضاع المريض فيها ذكريات الزمان المتأخر عن تلك الحادثة . وقد تكون متزايدة كما في الخبل العام ، وداء الكحول ، وتصلب أدمغة الشيوخ .

٣ ـ الهيرمنزيا (L'hypermnésie) : أو فرط التذكر ، وهو اشتداد قوة الخطور والاستحضار وإيقاظ الذكريات القديمة المدفونة في أحضان الماضي ، كالغريق والمصلوب اللذين يتذكران في برهة قصيرة من الزمان كل ما مضى من حياتهما ، أو كالطالب الذي يظن نفسه ناسياً فيهيجه الامتحان ويوقظ ذاكرته ويجيب عن الأسئلة بقوة . أو كالمحموم الذي يتذكر في أثناء المرض كثيرا من الامور المنسية ، حتى لقد روى عن فتاة أنها استعادت ، أثناء الحمى ، بعض القطع العبرانية التي تعلمتها وهي صغيرة .

٤ ـ البارمنزيا (La paramnésie) أو انحراف الذاكرة ، وهـــو مرض الذاكرة الكاذبة ، ينشأ في الغالب عن فساد العرفان ، فيظن الانسان أنه يعرف الشيء وهو في الحقيقة لا يعرفه ، لأنه يراه لأول مرة . وقد يبلغ هذا المرض ببعض الناس درجة تجعلهم قليلي الاهتمام بكل مـــا يحيط بهم ، لأنهم يظنون أن كل ما يرونه قديم بالنسبة اليهم ،

فلا جديد في سياحتهم ولا في مطالعتهم . وقد يبدل الانسان ذكرياته ، ويظن أنها لاتزال مطابقة للواقع فيخطيء في الحكم .

٨ ـــ بعض النتائج التربوية

يجب على المربي أن يتجنب ارهاق الذاكرة بمـــا لا تستطيع استيعابه من الألفاظ غير المفهومة ، والتواريخ ، والأرقام التي لا طائل فيها . ويجب عليه أيضاً أن يحمل تلاميذه على ربط تصوراتهم المجردة بأمثلة محسوسة ، وأن يمرنهم على تقوية ذاكرتهم بالاستحضـار وتكرار الاستعمال ، وأن يسهل لهم الحفظ بالتعلم المنظم المستند إلى الانتباه ، وتداعي الأفكار ، والاهتمام .

وفي وسع المربي أن يقوي الذاكرة الشبيهة بالعادة الحركية بتمرين الأطفال على حفظ روائع النثر والشعر .

وعلى الطالب إذا أراد الحفظ أن يقسم القطعة أقساماً مبنية على طبيعة مادة الموضوع ، لا على مجرد عدد السطور ، ثم عليه بعد ذلك أن يحفظ كل قسم من هذه الأقسام جملة واحدة . وهذا النظام في الحفظ يقتضي إحلال المعنى المحل الأول ، فيسري تياره من كل قطعة إلى التي تليها . ويجب أن يترك الطالب بين كل تكرار وآخر مدة من الزمان تسمح للشيء المحفوظ بالرسوخ في الذهن .

وقد دلت التجارب التي قام بها (مونستربرغ) على أن إشراك الحواس المختلفة في الحفظ يعين على الاكتساب والتعلم . فإذا اشتركت حاسة السمع مع حاسة البصر في حفظ الألوان والأعداد كان الخطأ في استرجاعها أقل .

ومن الحقائق الثابتة أيضاً أن الحالة الصحية وطرق المعيشة تأثيراً عميقاً في الذاكرة . فالاسراف في العمل ، وفي المأكل والمشرب ، والافراط في الجهد ، والتعب ، كل ذلك له أثر ظاهر في الذاكرة . ومن عني بصحته استطاع أن يحافظ على نضارة ذاكرته .

ومما يعين على الحفظ تنظيم المعلومات المكتسبة . فإذا قرأت بحثاً جديداً فاكتب خلاصة ما تقرأه على أوراق مرتبة ، ثم احفظ هذه الأوراق في اضبارات منظمة .

وضوابط التذكر انما هي طرق اصطناعية ترمي إلى تعليق الذكريات بنظام منطقي ، وربطها بخيط من خيوط التداعي المعينة على استرجاعها .

ومهما يكن من أمـــر فإن صحة الذاكرة تقتضي الاعتدال في المطالعة ، والنظام في العمل. ان الطلاب الذين يرهقون أدمغتهم بالحفظ قبيل الامتحانات العامة يتعبون أجسامهم وعقولهم معاً. والثمرة الوحيدة التي يجنونها من وراء ذلك هي النسيان السريع.

١ ـ المصادر

راجع الكتب العامة التي ورد ذكرها في الفصول السابقة، ثم راجع :

1 - Bergson : Matiére et mémoire . Energie spirituelle
2 - Binet : Etude expérimentale de l'intelligence. — Idées modernes sur les enfants.
3 - Bourdon : L'intelligence.
4 - Delacroix : Le langage et la pensée
5 - Dugas : La mémoire et l'oubli
6 - Dumas : Traité. II. 86 - 105
7 - Halbwachs : Les cadres sociaux de la mémoire.
8 - Janet : L'évolution de la mémoire et la notion du temps
9 - Piéron : Le cerveau et la pensée
10 - Ribot : Maladies de la moire.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ شاهدت حادثة ثم عدت إلى غرفتك وكتبت ماشاهدت، ثم انقضى على ذلك مدة من الزمان فكتبت ما شاهدته من جديد . قارن بين هاتين الحالتين .

٢ ـ تربية الذاكرة ، ٣ ـ النسيان ، ٤ ـ الذاكرة والدماغ .

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ ـ ما هي شروط تثبيت الذكريات وحفظها .

٢ – مصير الذكريات بعد زوال الشعور بها ،
٣ – تحليل الذكرى .
٤ – علاقة الذكريات بالخلايا الدماغية .
٥ – هل الذاكرة وظيفة عضوية .
٦ – علاقة الذاكرة بالمادة .
٧ – هل يكفي تداعي الأفكار لإيضاح آلية التذكر .
٨ – أثر فاعلية النفس في الذاكرة .
٩ – النسيان ، صوره ، وشروطه ، والدور الذي يمثله .
١٠ – ما هي المسائل التي تطرحها الذاكرة على بساط البحث

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل السابع

تداعي الافكار

١ ـ وصف وتحليل

ليس تداعي الأفكار سوى نمط من أنماط الخطور ، لأن الأحوال النفسية يدعو بعضها بعضاً . وقد أدرك أفلاطون ذلك منذ القدم ، فقال في كتاب الفيدون ـ Phédon : «ألا تعلم ماذا يصيب العاشق إذا نظر إلى قيثارة معشوقه؟ انه يعرف تلك القيثارة ويسترجع الى نفسه صورة صاحبها » . ان رؤية الدار تذكرني بمن كان مقيماً فيها ، وقد أسمع شخصاً فأفكر في آخر له نبرات صوته ولهجته ، وقد أمر بالطريق فأذكر الحادثة التي جرت فيه. وقد تتسلسل هذه الامور تسلسلاً تلقائياً ، من غير أن يكون للإرادة فيها أثر ؛ كالذي ينظر إلى الجامع الأموي في دمشق فيفكر في الوليد بن عبد الملك وخلفاء بني أمية ، ثم يفكر في الحجاج ، والعراق ، ودولة العباسيين ، وهارون الرشيد ، وشارلمان ، وبيت المقدس ، وصلاح الدين ، وضريحه في دمشق .. الخ . وتسمى هذه الظاهرة النفسية الآلية بتداعي الأفكار ، وقد عرفوها بقولهم : إنها استحضار الأحوال النفسية بعضها بعضاً بصورة تلقائية ، وتسمى الحالة المتقدمة بالمؤثرة والمتأخرة بالمتأثرة — وفرقوا بين تداعي الأفكار وارتباط الأفكار فقالوا : ان التداعي ظاهرة آلية تلقائية تختلف عن عملية الارتباط المنطقي ، لأن في هذه الأخيرة فاعلية ذهنية وعلماً بالعلاقة التي تقرب الحدود بعضها من بعض ، كالعلاقة التي بين العلة والمعلول ، والغاية والواسطة — ثم ان اصطلاح تداعي الافكار قد يوهم أن بين الافكار التي تتداعى رابطاً منطقياً ، وان هذا التداعي يخص الأفكار دون غيرها ، وقد بينا أن التداعي ظاهرة آلية ، وهي تشمل جميع الاحوال النفسية فكرية كانت ، أو انفعالية ، أو فاعلة.

ثم ان تداعي الافكار يختلف عن التذكر اختلاف البسيط عن المركب. وقد قلنا عند البحث في الذاكرة أنها تقتضي أربعة شروط ، وان التذكر يختلف عن الذكر ، وان في التذكر فاعلية ذهنية وعملاً إرادياً. ان الذكريات لاتنتقل من القوة إلى الفعل إلا بالخطور غير ان الخطور التلقائي لايقتضي مشاركة القوة النطقية له. بل يتم عند قيام الفكرة الحاضرة باصطفاء صورة من خزانة الذكريات من غير أن يكون للإرادة في هذا الاصطفاء أثر .

يتبين مما تقدم ان تداعي الافكار ظاهرة آلية. غير ان فلاسفة التداعي وسعوا نطاق هذه الظاهرة حتى جعلوها مبدأ التركيب الذهني ، وعلة التفكير ، وسبب ارتباط سائر الاحوال النفسية بعضها ببعض . ثم قسموا الاحوال النفسية إلى أجزاء بسيطة لا تتجزأ ، وزعموا أنها تجذب بعضها بعضاً وفقاً لقانون تداعي الافكار ، وهو شبيه بقانون الجاذبية العامة الذي ظفر به (نيوتون) ، هذا تخضع له حركات الأفلاك ، وذاك تخضع له أحوال النفس . وسنبين ذلك عند البحث في مذهب التداعي .

٢ ـ نوعا التداعي

ان لتداعي الأفكار نوعين .

١ ـ تداعي الأفكار الحادثة معاً . ـ وهو الذي تجتمع فيه عدة أحوال نفسية فيتكون منها كل واحد ، إذا بعثت إحدى حالاته جذبت اليها غيرها من الاحوال المتممة لها ، لأن قيمة هذه الاحوال الجزئية بما تؤلفه من مجموعات لا بما تتضمنه من حالات مفردة . مثال ذلك انك لا تسمع اللفظ إلا لتدرك معناه ، لأن كلا منهما جزء متمم للآخر ، ولا تتعلم القراءة إلا إذا جمعت الأصوات إلى أشكال الحروف ، وأضفت هذه الصور السمعية والبصرية إلى المعاني ، فيتألف من ذلك كله مجموعات لا يمكن تبين أجزائها إلا بالتحليل . وكل إدراك فهو مجموع من الصور الذهنية ، إلا أن العادة تجعلنا نظن المعنى المركب من هذه الاجزاء بسيطاً ، وهو في الحق نسيج صور وأفكار منضمة إلى الاحساس. وقد سمينا هذا التداعي بتداعي الافكار الحادثة معاً ، لأننا لا نستحضر حالة من هذه الاحوال الجزئية إلا لتبعث إلى ساحة الشعور جملة من الاجزاء الاخرى المتممة لها .

٢ ـ تداعي الأفكار المتتالية . ـ وهو استدعاء حالة نفسية حالة اخرى مختلفة عنها. ثم

استدعاء هذه الحالة الثانية حالة ثالثة بحيث يتألف من هذا التتالي سلسلة متصلة الحلقات ، كما رأيت في بعض الأمثلة التي قدمناها . وكل حالة نفسية سواء أكانت إحساساً أم صورة أم انفعالاً أم فكرة، فهي قادرة على استدعاء غيرها، وتختلف قوة الاستدعاء باختلاف قوة الإيحاء . والشعراء يعلمون أن بعض الألفاظ أكثر إيحاء من بعض ، فلا غرو إذا بحثوا عن الألفاظ المؤثرة التي تهيج النفس بكثرة ما توحي به من المعاني .

ان سلسلة الافكار المتتالية لا تتوقف عن الجريان إلا في حالة الركود الذهني ، أو في حالة الادراك المسيطر أو التأمل الشديد. غير ان الادراك والتأمل لا يوقفان في الحقيقة مجرى الصور إلا ليغيرا اتجاهه وينتظما في عقده . ولعل المنامات والاحلام خير مثال يدل على هذا الجريان الطبيعي ؛ لأن النفس تكون إذ ذاك بعيدة عن التأثر بمعطيات التجربة والعقل .

٣ ـ قوانين تداعي الأفكار

قوانين التداعي الثلاثة ـ . قال أرسطو منذ القدم : لتداعي الافكار ثلاثة قوانين : قانون الاقتران ، وقانون المشابهة ، وقانون التضاد[١] .

١ ـ قانون الاقتران ـ . ان اجتماع حالتين نفسيتين معاً في الشعور يولد بينهما ارتباطاً اقترانياً، فإذا خطرت إحداهما بالبال ذكرتنا بالثانية . مثال ذلك: ان رؤية الغيوم تذكرنا بالمطر ، ورؤية الدخان تذكرنا بالنار ، والبيت الأول من القصيدة يذكرنا بالبيت الثاني . الخ . .

والاقتران إما أن يكون زمانياً واما أن يكون مكانياً. غير أن الاقتران المكاني لا يؤدي إلى ارتباط الصور بعضها ببعض إلا إذا أدركت معاً في وقت واحد . وقد يكون بين الشيئين بعد مكاني ، فإذا حدثوك عن الأول وأنت تنظر إلى الثاني ، حصل الاقتران في نفسك ، لأن المقصود بالاقتران هو الاقتران الذهني لا الاقتران المكاني.

٢ ـ قانون المشابهة ـ . الأحوال المتشابهة يدعو بعضها بعضاً . مثال ذلك : ان الهر

(١) لم يبحث ارسطو في هذه القوانين كما نبحث فيها الآن ، بل ذكرها عند كلامه على التذكر ، أي على الذاكرة الخاضعة للإرادة وقال : ان الاقتران والتضاد والمشابهة تسهل الخطور الإرادي .

يذكرني بالنمر، ويوليوس قيصر يذكرني بالإسكندر. والمشابهة هي الاتفاق في الكيفية[١] أو في الكمية ، أو في النسبة ، أو في العاطفة ، ومثال الاتفاق في الكمية تساوي شيئين في الحجم والعدد والوزن وغير ذلك . والاتفاق في النسبة عبارة عن تماثل علاقات الأشياء ، كقولك ان نسبة (ب) الى (جـ) كنسبة (د) الى (ق) ، فإذا رأى المرء قوياً يظلم ضعيفاً ، فكر في صورة الصقر المنقض على العصفور .

واتفاق الشيئين في العاطفة التي يولدانها يدعو الى ارتباطهما بالرغم من اختلاف صفاتهما ، فقد يذكرني أمر بأمر إذا ولد كل منهما في نفسي ألماً واحداً أو لذة واحدة . ان هذا التداعي ضروري للفنان ، وهو مصدر كثير من المجازات الأدبية ، كقولك : رأي ثاقب ، وحنان فياض ، وصوت ضئيل ، وجناح العفو ، وأحضان الكرى ، وشآبيب الرحمة ، لقد كان (فلوبر) يقول في رواية (سالامبو) انها ارجوانية اللون ، وفي رواية (مدام بوفاري) أنه أراد أن يصف فيها حياة شبيهة بحياة بنات وردان[٢] العفنة اللون . وبينما كان (ماسنه) يتعشى ذات ليلة عند أحد أصحابه قدم له نبيذ يوناني ، فقال لصاحبه : أفلا يذكرك هذا النبيذ بشيء ؟ أما أنا فإني أسمع ما يذكرني به . ثم أخذ ينشد لحناً شرقياً .

٣ - قانون التضاد - الأحوال المتضادة يدعو بعضها بعضاً ، مثال ذلك : أن الأبيض يذكرنا بالأسود ، والأرنب بالسلحفاة ، والميلاد بالموت ، والنور بالظلمة ، والعلم بالجهل ، والغنى بالفقر . الخ ... وقد اعتدنا في اللغة أن نجمع بين هذه المتضادات ، لأن المعاني تتميز بأضدادها .

٤ - مذهب التداعي

زعم فلاسفة التداعي (هيوم ، توماس براون ، جيمس ميل ، ستوارت ميل ، الكسندر بين ، سبنسر) أنه يمكن إرجاع قوانين أرسطو الثلاثة إلى قانون الاقتران ، وان نسبة هذا القانون إلى أحوال النفس كنسبة قانون الجاذبية العامة إلى العالم المادي . وان وظائف العقل من كسب وحفظ ونضج تنحل كلها إلى تداعي الأفكار .

---

(١) كليات ابي البقاء ، ص - ٣٣٩ .
Cloportes (2)

فالإدراك نوع من تداعي الأفكار ، لأنــه يتألف من اجتماع الأحساس والصورة ؛ والمتخيلة نوع من تداعي الأفكار لانها تجمع الأخيلة السمعية إلى الأخيلة البصرية وغيرها ، فتركبها وتبدع منها مفاهيم علمية وآثاراً فنية . والحكم كذلك نمط من تداعي الأفكار لأنه يضم المحمول إلى الموضوع . ولنبين الآن طريقة مذهب التداعي .

١ – إرجاع التضاد إلى المشابهة أو إلى الاقتران – . كان آرسطو يقول : الضدان من جنس واحد ، ولذلك كان من السهل إرجاع التضاد إلى الاقتران أو إلى المشابهة . ان الابيض ليس ضد المر ، وانما هو ضد اللون الاسود ، فهما متشابهان اذن باللونية . ثم ان بين الضدين مماثلة وتناظراً بالنسبة إلى الحد الاوسط ، فهما إذن طرفان ، والطرفان كما قال آرسطو يلتقيان . فإذا كان بين الضدين مشابهة أمكن إرجاع قانون التضاد إلى قانون المشابهة .

ثم انه يمكن ارجاع التضاد الى الاقتران مباشرة ، وذلك ان الذهن قد تعوّد الجمع بين هــذه المتضادات لاقترانها في كلام الناس ، كاقتران الابيض بالاسود ، والكبير بالصغير ، والقوي بالضعيف ، والحياة بالموت ، واللذة بالألم . الخ . فإذا ذكر أحــد الضدين تبعه الآخر من الوراء .

٢ – ارجاع المشابهة الى الاقتران – . المشابهة عند فلاسفة التداعي ناشئة عن اتفاق في أمر واختلاف في آخر ، ولولا هــذا الاختلاف لانقلبت المشابهة الى وحدة . لنفرض أن فكرة (س) قد أحضرت إلى ذهني فكرة (ع) المشابهة لها . ان المشابهة بين (س) و (ع) تنحل الى اتفاق واختلاف ، فإذا كانت (س) مركبة من : ب ، ﺤ ، د ، ق ، كانت (ع) مركبة من : ب ، ك ، ل ، م . فهما إذن متفقتان في أمر ومختلفتان في امور اخرى . ان (ب) هو العنصر المشترك ، وهو مقترن في كل من الجملتين بعناصر مختلفة . فإذا رأيت (س) تذكرت (ع) لاقتران ب في (س) بـ (ﺤ ، د ، ق) وفي (ع) بـ (ك ، ل ، م) . وإذن في كل تداع بالمشابهة تداع بالاقتران .

ينتج مما تقدم ان التداعي قانوناً واحداً وهو قانون الاقتران ، وقد زعم التداعيون انهم يستطيعون ان يفسروا هــذا القانون بقانون العادة ، لأن الأثر الذي يتركه الاقتران في النفس يثبت بالتكرار ، فليس تداعي الأفكار إذن إلا نتيجة من نتائج التكرار ، وهو خاضع لقانون العادة .

المناقشة في مذهب التداعي. — لاغبار على ارجاع التداعي بالتضاد إلى التداعي بالمشابهة أو بالاقتران ، أما ارجاع المشابهة الى الاقتران فيعترض عليه بما يلي :

١ – ان المشابهة بين شيئين ليست ناشئة عن اتفاق في أمر واختلاف في آخر . ان تشابه وجهين مثلاً ليس ناشئاً عن اتفاقهما في أنف واحد واختلافهما في الاجزاء الاخرى ، لان هناك أنفين لا أنفاً واحداً : قال هوفدينغ : « يوجد تشابه بين البرتقالي والاصفر ، ولكن لا يمكن تقسيم البرتقالي الى أجزاء يشاركه الاصفر في بعضها ويبقى القسم الآخر خاصاً به[١]» ان هذا الاعتراض ضعيف ، لانه مبني على المشابهة الخارجية لا على المشابهة الذهنية . ان المتأخرين من فلاسفة التداعي لا يتكلمون على تشابه الاشياء بل على تشابه صورها المنطبعة في النفس. ويظنون انه يمكن ارجاع هذه المشابهة الذهنية الى الاقتران الذهني .

٢ – اذا كانت (س) تقبل الانقسام الى (ب ، ﺣ ، د ، ق) وكان في وسعها استحضار حالة مشابهة لها مثل (ع) ، كانت هذه الحالة الثانية عارية من كل جزء من أجزاء (س) . فإذا فرضنا أن (ع) تقبل الانقسام الى (ب ، ك ، ل ، م) وكان (ب) هو العنصر المشترك أمكن إرجاع المشابهة الى الاقتران، إلا أن الامر على خلاف ذلك لأن (ب) الموجود في (س) هو غير (ب) الموجود في (ع) ، الاول إحساس أو إدراك والثاني ذكرى ، فهو اذن (بً) لا (ب)، نعم أن (بً) يستدعي (ك ، ل ، م) بالاقتران ولكن هذا الاقتران لا يتم إلا إذا انتقلنا من (ب) الى (بً) بالمشابهة .

٣ – إذا كانت هناك جملة من الحدود، مثل (ا ، ب ، ج ، د)، وكان تشابهها متناقصاً بحيث تكون (ج) مشابهة لـ (ا) أكثر من (د) وأقل من (ب) ، فإن هذه المشابهة لا يمكن أن تنحل الى وحدة واختلاف كما زعم التداعيون . إذا كان (س) هو المشترك أمكن انقسام (ا) الى س + اً و (ب) الى س + بً و (ج) الى س + جً و (د) الى س + دً . ولكن اً ، بً ، جً ، تؤلف أيضاً جملة من الحدود المتشابهة تشابهاً متناقصاً ، لان سبب تشابهها المتناقص ليس ناشئاً عن وجود (س) فيها . وهي تنحل أيضاً إلى وحدة واختلاف، وإذا كان (ع) هو المشترك هنا أمكن انقسام هذه الجملة هكذا: (اً)=ع+اً و (بً)

---

(١) هوفدينغ، علم النفس ص ـ ٢٠٥ من الترجمة الفرنسية .

= ع + بَ ، الخ... ويتسلسل هذا الانقسام إلى ما لانهاية له[١]، ان الفكر لايعلق حكمه في المشابهة على نتائج هذا الحساب الغير المتناهي ، بـل يشعر بالمشابهة مباشرة من غير أن يكشف عن هذا العنصر المشترك الذي يصعب تحديده .

ان هذين الاعتراضين الأخيرين لايقطعان مظان الاشتباه، ولاتزال مسألة إرجاع المشابهة إلى الاقتران من المسائل الخلافية. إلا أننا نظن أن معطيات الشعور المباشرة تقضي بإثبات الاقتران والمشابهة معاً .

ان القائلين بإرجاع المشابهة إلى الاقتران يوسعون نطاق التداعي ، ويبينون أنه ليس مجرد ظاهرة آلية، وان آليته، ليست آلية توازن ساكن، وإنما هي آلية توازن متحرك، تربط الظاهرة الحاضرة بعوامل نفسية مختلفة، كالعوامل الانفعالية والحركية واللاشعورية. فليس ارتباط المعاني بعضها ببعض ارتباطاً بسيطاً كالعلاقة الآلية الموجودة بـين قوتين ميكانيكيتين ، وإنما هو ارتباط مركب تجري عناصره على سطوح مختلفة بعضهـا عميق وبعضها ظاهر .

ثم ان معظم فلاسفة التداعي لم يرجعوا المشابهة إلى الاقتران إلا ليعللوا أفاعيل العقل كلها بقانون واحد. قال (استوارت ميل): ان نسبة قانون التداعي إلى علم النفس كنسبة قانون الجاذبية العامة إلى علم الفلك (Stuart Moill, A.Comle et le Positivisme P.33)، ولكننا سنبين خلال البحث في الحكم والتجريد والتعميم والقياس ان هذه الأفعال العقلية لا تفسر بقانون التداعي .

ان فلاسفة التداعي ينكرون فاعلية النفس ويزعمون ان الارتباط بين الأحوال النفسية ناشيء عن اقترانها في الماضي . وعلى ذلك فالحالة الموحية بالتداعي لا تبدع الحالة الموحى بها ، بل توقظها من نومها . وهذا خطأ لأن الحالة الموحية لم تكن مقارنة في الماضي للحالة الموحى بها ، وكيف تكون مقارنة لهـا وهي حالة جديدة حاضرة تريد أن تتم ذاتهـا بالانضمام إلى الأحوال السابقة ؟ لنفرض أنك فتحت مقدمة ابن خلدون لتطلـع على آرائه في التطور الاجتماعي وما بقي منها حتى الآن، فمرت بخاطرك ذكرى (دور كهايم)، فهل يمكنك أن تعلل هذه الظاهرة بالتداعي الآلي؟ ان دور كهايم لم يقترن في ماضيك بابن خلدون، ولكنك تستحضر اسمه لمناسبته لمشاغلك الحاضرة وموافقته لاهتمامك، وسيتبين لك ذلك عند البحث في قانون الاهتمام .

(١) راجع روستان علم النفس ، ص ـ ٢٨٧ ـ (نقلا عن محاضرة لهنري برغسون) .

٥ـ التداعي المنطقي

زعم (دوغالد ستوارت) ان القوانين التي ذكرها آرسطو لا تشتمل على جميع أنواع التداعي، فقسم التداعي قسمين: التداعي المنطقي، والتداعي العرضي. أما التداعي المنطقي فهو الذي يستند إلى علاقات ذاتية بين المعاني أو بين الأشياء كارتباط المبدأ بالنتيجة، والعلة بالمعلول، والوسيلة بالغاية، والجنس بالنوع، والجوهر بالعرض. وأما التداعي العرضي فهو الذي يتولد من التقاء عرضي في الزمان أو المكان كالتداعي بالاقتران والمشابهة والتضاد .

ولكن العلماء قد أثبتوا اليوم أنه لا معنى للتداعي المنطقي، لأنه قد يوجد بين شيئين علاقة حقيقية من غير أن يقترنا في الذهن . مثـال ذلك أن رؤية المدّ لا تنقل الجاهل إلى التفكير في القمر، لأنه لم يقرن من قبل بينهما على النحو الذي يفعله العالم بقوانين المد والجزر . فارتباط صورة المد بصورة القمر ناشئ إذن عن سبب اقتراني وهو العلم السابق .. نعم أن العلم لم يجمع بين هذين الأمرين إلا لأن بينهما علاقة طبيعية ورابطة منطقية، ولكن هذه الروابط المنطقية ضرورية للعلم لا للتداعي . لأن التداعي قد يحدث عن اقتران شيئين ليس بينهما علاقة منطقية .

٦ ـ قيمة قوانين التداعي

لاشك أننا نستطيع أن نعلل حصول التداعي بين ذكرى (الجزار) وذكرى (نابليون) بقانون الاقتران . ولكن هذا التعليل ينطبق أيضاً على نابليون وكبار، وواترلو، وجوزفين، وألف شيء آخر، فلماذا فكرت في (الجزار) وحده ولم أفكر في غيره من الأشياء المقارنة لذكرى نابليون . ان الذكرى الموحية لم تستحضر جميع الذكريات المقارنة لها، بـل اصطفت من بينها ذكرى واحدة. فلماذا وكيف حصل هذا الاصطفاء، ان قانون الاقتران وحده لا يوضح هذه المسألة . ثم ان قانون المشابهة لا يقطع مظان الاشتباه، لأنه مبهم، والأحوال المتشابهة كثيرة : ان الحالة الموحية مشابهة لكثير من الأحوال النفسية، فلماذا انتخبت حالة واحدة من هذه الحالات المتشابهة ؟

قال هنري برغسون[1]: ان بين جميع الموجودات تشابهاً واقتراناً، فالشمس تشبه ذرة الرمل، والحيوان يشبه الجماد. اننا نستطيع دائماً أن نجمع الأشياء المتباينة في جنس من

(1) H . - Bergson ' Matiére et Mémoire ; 178 - 179 .

الأجناس العالية، والمجانسة نوع من أنواع المشابهة. ثم ان الاقتران موجود بين سائر الأحوال النفسية، لأن الحالة الموحى بها اما ان تكون مقارنة للحالة الموحية مباشرة، واما ان تكون مقارنة لحالة اخرى مشابهة لتلك الحالة الموحية. فالاقتران إذن موجود بين جميع الأحوال النفسية، لأنك تستطيع في كل وقت أن تجد حالة مشابهة للحالة المؤثرة ومقارنة للحالة المتأثرة.

ينتج مما تقدم أن قانوني الاقتران والتشابه لا يصلحان لإيضاح جميع أحوال التداعي، لذلك رأى توماس براون (١٧٧٨ - ١٨٢٠) أن يبحث عن قوانين فرعية للتداعي يلحقها بقانوني المشابهة والاقتران. وإليك بعض هذه القوانين:

١ - قانون التواتر. - كلما كان تردد الذكريات إلى ساحة الشعور أكثر، كان استحضارها أسهل، ان هذا القانون مماثل لقانون التكرار في العادة.

٢ - قانون الاكتساب القريب. - ان رجوع الذكرى الحديثة إلى ساحة الشعور أسهل من رجوع الذكرى القديمة. إذا قرأت كتاب الحيوان ثم سمعت بعد قليل اسم الجاحظ أيقظ هذا الاسم في ذهني ذكرى كتاب الحيوان، لا ذكرى كتاب البخلاء الذي قرأته في العام الماضي.

٣ - قانون الشدة. - كلما كان تأثير الحادث في نفوسنا أشد، كان إلى الخطور ببالنا أميل. مثال ذلك أن مشاهدة ساحة الإعدام تؤثر في النفس تأثيراً قوياً فلا تذكر بعدها حادثة قتل أو موت أو حكم بالإعدام إلا ليعود ذلك المشهد إلى نفسك. ومن اتفق له الجلوس على كرسي طبيب الأسنان لم يتذكر الأسنان أو طبيب الأسنان إلا لتعود صورة ذلك الكرسي إلى نفسه.

٤ - قانون المدة. - كلما كان زمان الاقتران أطول، كان التداعي أقرب.

٥ - قانون التباين. - إذا سمعت صوت مغن واحد تذكرت صاحبه بسهولة، ولكنك إذا سمعت أصوات عدة مغنين اختلط عليك الأمر في تذكر أحدهم دون الآخر.

ان هذه القوانين الفرعية مفيدة ولكنها لا توضح ارتباط الفكرة الموحية بالفكرة الموحى بها ارتباطاً آلياً، وفي وسعنا أن نتصور قوانين كثيرة من هذا النوع من غير أن نحصي جميع المتغيرات. ثم ان اشتراك هذه العوامل لا يبين لنا كيف ترجع النفس حالة على اخرى. فقد يكون الاقتران بين حالتين قصير المدة قوي التأثير. وقد يكون قليل

التأثير طويل المدة . فأي نوع من هذين الاقترانين ترجح على الآخر ؟ وقـــد تكون الذكرى حديثة ويكون اقترانها بالحالة الموحية قصيراً ، فهل تتغلب هذه الذكرى على الذكرى القديمة الطويلة الاقتران بالحالة الموحية ؟ فأنت ترى أن قوانين (براون) لا تكفي لتعليل الاصطفاء تعليلاً علمياً دقيقاً . لأن الاصطفاء خاضع لعوامل كثيرة التغير يصعب جمعها في مثل هذه القوانين . وهو تابع لرغبات النفس ونزعاتها وميولها ، حتى لقد بين العلماء أن للعامل الانفعالي تأثيراً قوياً في التداعي ، وبينوا أيضاً أن لمشاغل الفكر أثراً في اتجاه النفس إلى بعض المعاني دون بعض ، وجمعوا ذلك كله في قانون أطلقوا عليه اسم قانون الاهتمام .

٧ ـ قانون الاهتمام

ان اختلاف التداعي باختلاف الحالات تابع لقانون الاهتمام . وخلاصة هذا القانون مـــا يـــلي : لا تصطفى حالة نفسية ولا ترجح على غيرها من الحالات الممكنة إلا إذا كانت متناسبة مع الاهتمام الحاضر . فكما أن الانتبـــاه وفاعلية النفس يؤثران في التداعي ، كذلك يؤثر الاهتمام في الحياة العفوية ، وفي حياة التفكير والتأمل .

ـ تأثير الاهتمام في التفكير التلقائي : ان عوامل الاهتمام ثلاثة وهي :

١ ً ـ الشدة ، ٢ ً ـ الميول الغريزية والمكتسبة ، ٣ ً . مشاغل الشعور الحاضرة :

١ ـ الشدة : ان ذكريات الشباب أقوى تأثيراً في النفس من ذكريات الشيخوخة . فالجندي الباسل لا يتذكر من أيام حياته إلا أيام الحرب ، والذكريات الحديثة أقوى في الغالب من الذكريات القديمة ، وقد بينـــا ذلك عنـــد الكلام على القوانين الفرعية التي ذكرها (براون) .

٢ ـ النزعات الغريزية والميول المكتسبة ـ . إذا ذكرنا الجبال والوديان أمام العطشان فكر في ينابيع المياه ، وإذا ذكرناها في أيام الحر فكرنا في ظلال الأشجار ورطوبة الهواء ، ان الطفل لا يفكر إلا فيما يميل اليه من الألعاب ، والفنان لا يفكر إلا في صور الجمال . وعلى ذلك فالتداعي يختلف باختلاف ميول الافراد ونزعاتهم .

٣ ـ المشاغل الحاضرة : اننا لا نفكر في أثناء القراءة إلا في معنى العبارة ، ولا ندرك من معاني الألفاظ إلا ما يناسب سياق الكلام . فإذا فكرنا في معنى العبارة أدركنا من

اللفظ معنى خاصاً ، موافقاً لمشاغل الفكر الحاضرة ، وأهملنا معانيه الاخرى . مثـال آخر : إذا فتحت كتابا من كتب (أفلاطون) لأطلع على بعض نظرياته ، أيقظت هذه الحالة الشعورية التي أنا فيها جملة من المعاني والصور المتممة لتفكيري الحاضر ، ولكنني إذا أردت أن أطلع على أساليب (أفلاطون) فقط فكرت في امور اخرى غير هــذه . فالصور التي تخطر في النفس تختلف إذن باختلاف الحالة الفكرية .

لقد ذهب بعض العلماء إلى أن حالات الشعور المتداعية تجري بعضها أثر بعض على خط واحد وفي سطح واحد ، وأنها مقارنة لما قبلها وما بعدها من الحالات المباشرة . وهذا القول لا يصدق إلا على بعض الحالات المزدوجة كحالات التضاد التي يتم التداعي بينهـا بصورة آلية . أما في معظم الحالات الاخرى فإن التداعي أبعد من أن ينحل إلى هذا الارتباط الآلي البسيط، لان تيار الشعور كما بينا سابقاً كثير التعقيد،ولان الحياة النفسية لا تجري في سطح واحد، بل تجري في عدة سطوح بعضها أعمق من بعض. والحالة النفسية الواحدة مشتملة على عـدة وجوه عقلية وانفعالية وحركية ، ماضيها متصل بحاضرها ، وتحت تيارها السطحي الواضح عناصر لا شعورية كثيرة . فليس الاقتران إذن عبارة عن ارتباط عنصر شعوري واحد بعنصر شعوري آخر، وإنما هو ارتباط هذا العنصر بمجموعة من العناصر .

وأهم هذه العناصر العناصر الانفعالية والحركة . ان الاحوال الانفعالية ليست كما ظن بعضهم غراءاً خارجيا يربط الحالات العقلية بعضها ببعض . وإنما هي الوسيلة الفعالة لجمع العناصر المتفرقة ، وقلبها إلى وحدة متسقة الاجزاء . وهذه الوحدة الانفعالية هي التي توضح لنا تداعي الصور في بعض الاحلام . مثال ذلك : ان انزعاجاً داخلياً بسيطاً ناشئاً عن صعوبة الهضم ، وضيق التنفس ، وبطء الدورة الدموية قد يبعث إلى ميدان الشعور جملة من الصور المصطبغة بلون الألم . وإذا تشابهت حالتان نفسيتان في لون انفعالي واحد دعت إحداهما الثانية .

ثم ان العناصر الحركة ليست أقل تأثيراً في تداعي الافكار من العناصر الانفعالية . حتى لقد أشار اليها (أرسطو) منذ القدم. وقال(سبينوزا) أيضاً إن تسلسل الافكار مواز لتسلسل انفعالات الجسد . وبين تصوراتنا وحركاتنا اتصال وثيق، فإذا اتصلت حالتان نفسيتان بوضع جسدي واحد أدى ذلك إلى ارتباطها برابطة التداعي .

ومن العوامل المؤثرة في الاهتمام العناصر اللاشعورية الخفية ؛ لأنها كثيراً ما توقظ الصور وتبعث بها إلى ساحة الشعور. قال (هوفدينغ) : « بينما كنت أتنزه ذات يوم عادت إلى نفسي فجأة صورة منظر من مناظر جبال سويسرا ، فلما تأملت هذه الصورة الذهنية علمت أنها رجعت إلى نفسي بتأثير ما رأيته إذ ذاك من الغيوم المتلبدة في الافق » . وقد بينا في بحث اللاشعور أن هناك حدوداً متوسطة خفية تجعل الفكر ينتقل من الفكرة الموحية إلى الفكرة الموحى بها . وقد اعترض بعض علماء النفس المتأخرين على وجود هذه الحدود المتوسطة وقال : ان الأحوال النفسية لا تتتالى على هذه الصورة البسيطة ، بل تتتالى على خطوط كثيرة وفي سطوح مختلفة ، وهذا يدعو إلى تبدل الاهتمام واختلافه . وهو على الغالب متمم لقانون إعادة التكامل ، أو هو صورة ثانية له .

أثر الاهتمام في التفكير والتأمل – يخضع تداعي الأفكار للانتباه الإرادي. لأن الصور النفسية العفوية لا تتبع نظاماً مطرداً، بل يتسلسل بعضها وراء بعض من غير هدف ثابت ، فإذا سيرها الانتباه الإرادي اتبعت غاية معينة وأعانت النفس على التفكير فالتداعي يبعث المعاني ، والفكر يتصرف فيها وينظمها . مثال ذلك : أنك إذا أردت تذكر اسم، هيأ لك التداعي سلسلة من الأسماء المبهمة، فتنتخب منها اسماً صالحاً، ثم تهمل الأسماء الاخرى. كأن الحياة العاقلة مركبة من أسئلة يلقيها العقل على قوة تداعي الأفكار. فلا تحيي الذاكرة ما حفظت من الصور إلا لينتخب العقل منها ما يحتاج اليه. وليس أدل على فاعلية الذهن من هذا الانتخاب الإرادي الذي يميز الإنسان من الحيوان . إن الإرادة لا تنطبق على العقل إلا عند قيامه بالتفحص عن الأشياء ، اما في حالة الأحلام ، أو تشتت الأفكار ، فإن سلاسل المعاني لا تخضع لحاكم العقل .

قانون إعادة التكامل أو عودة المجموع الشعوري : Loi de rédintégration

ان الصور المقترنة بعضها ببعض تؤلف مجموعات خاصة، فإذا استرجعت إحدى الصور استرجعت معها جميع الصور الاخرى التي تؤلف معها كلا لا يتجزأ . والسبب في ذلك انه لا يوجد في النفس عنصر شعوري مستقل عن غيره من العناصر ، بل العناصر الشعورية داخلة بعضها في بعض يتألف من اتصالها وتداخلها مجموعات نفسية متسقة الأجزاء ، حتى لقد شبه (هنري برغسون) حالة التيار النفسي بشريط من المطاط ، يتجه من طرف إلى آخر ، أو بكبة من الخيطان تدور على نفسها ، فإذا مرت إحدى الحالات النفسية بمسرح

الشعور التصقت بغيرها من الحالات المقارنة لها وتداعت كلها معـــاً . وعبروا عن ذلك بقولهم : ان في كل عنصر نفسي ميلاً إلى استعادة المجموعات النفسية التي هو أحد أجزائها. وسموا هـذا القانـون بقانون الجمع . وهـــو ينطبق أولاً على الفاعلية الحـافظة ، لأنه يوضح لنا ميل النفس إلى استعادة ما حفظته في الماضي ، واستغنائها في بعض الأحيان عن المؤثرات الخارجية الباعثة على التداعي ، وهو أشبه شيء بقانون العادة النفسية التي تدفع صاحبها إلى استرجاع حياته الماضية استرجاعاً آلياً . ويكفي أن تذكر أمام أحد الطاعنين في السن ، أو أمام أحد المحدثين الثرثارين ، أو أحد الضباط القدماء كلمة واحدة ، حتى يفضي اليك بكثير من أسرار الوقائع ، وعجائب الحوادث التي صادفها في حياته . فكلمة قانون توقظ في ذهنه مجموعة من القوانين التي يريد أن يشرعها لقومه ، وكلمة اقتصاد تسوقه إلى الكلام على الإصلاح الاقتصادي والمـــالي الذي يتخيله ، فيحدثك عن ذلك كله حديثاً آلياً يشبه حديث الآلة المسجلة . وقد يلقاك أحدهم في الطريق ويسرد لك اموراً ما أنزل الله بها من سلطان ، وينسى مع ذلك أنه قد روى لك هذا الحديث عدة مرات .

٧ ـ تأثير تداعي الأفكار

ان لتداعي الأفكار تأثيراً في الانفعال والتفكير والإرادة :

١ ـ تأثير تداعي الأفكار في الحياة الانفعالية ـ . ان لتـداعي الأفـكار تأثيراً في العواطف ، مثال ذلك : ان الأنسان قـــد يحب بعض الأشياء أو يبغضها لمجرد مشابهتها لمـا يحب ويكره ، وكثيراً ما يكون السبب في ميلنا إلى بعض الأشخاص مشابهتهم لمن نحب . فالتشابه يؤثر إذن في توليد العواطف المتجانسـة .

٢ ـ تأثير تداعي الأفكار في الحياة العاقلة ـ . كثيراً ما تتولد التصورات والآراء والأحكام والأوهام من تداعي الأفكار ، مثال ذلك : إذا اجتمع ثلاثة عشر شخصاً على مائدة ، ثم مات واحد منهم ، ظنوا أن سبب موته يرجع إلى عددهم ، وإذا سافر أحدهم يوم الأربعاء ثم اصيب بمكروه ، ظن أن ذلك اليوم هو السبب فيما حل به من الضرر .

تأثير تداعي الأفكار في الإرادة ـ . تؤدي العادة والتجربة إلى ربط بعض العواطف والأفكار ببعض الاشارات والألفاظ الدالة عليها . والمرء يدرك أحوال نظرائه بما يراه من ظواهر فاعليتهم ، ويقدر وراء كل عمل من أعمالهم حالة نفسية مطابقة له .

٩ ـ الدراسة التجريبية لظاهرة التداعي

لقد أجرى العلماء عدة تجارب لمعرفة حقيقة التداعي، واعتمدوا في تجاربهم هذه على الألفاظ ، وذلك أن المجرب يلقي على الشخص كلمة من الكلمات ويطلب منه أن يجيب عنها بكلمة تخطر بباله .

والتجارب التي أجراها العلماء نوعان: تجارب التداعي الحر، وتجارب التداعي المقيد[١].

التداعي الحر ـ. وهو أن يتلفظ المجرب أمام الشخص بكلمة واحدة، ويطلب منه أن يذكر الكلمة أو الكلمات التي تخطر بباله ، أو يطلب منه الاستسلام لخواطره تنساب انسياباً حراً بعد استمداد حركتها من الأصل.

يشترط في التداعي الحر أن يبتعد المجرب عن جميع المؤثرات ، وأن يجلس مع الشخص الذي يجري تجربته عليه في مكان هادىء .

ثم ان المجرب يستطيع أن يصنف الألفاظ التي حصل عليها ، فيجد فيها مجموعات متشابهة ترجع رابطتها في كثير من الأحيان إلى قوانين التداعي الأساسية التي ذكرناها .

التداعي المقيد ـ. وهو أن يتلفظ المجرب أمام الشخص بكلمة معينة، ويطلب منه أن يجيب عنها بكلمة موافقة القاعدة التي وضعها له . ويشترط في التداعي المقيد أن يعمل الشخص بهذه القاعدة ، كأن يطلب منه أن يجيبه بضد عن ضد (الطويل ـ القصير) ، أو بنوع من جنس (الفقريات ـ الأسماك) ، أو بجنس لنوع (الكلب ـ ذوات الثدي)، أو بكلمة دالة على النوع نفسه (الكلب ـ الهر) ، أو بجزء من كل (الغرفة ـ البيت)، أو بكل لجزء (البيت ـ المدينة) الخ .

تأويل هذه التجارب ـ. إذا أخذنا برأي فلاسفة التداعي كان التداعي الحر والتداعي المقيد ظاهرتين لحقيقة واحدة ، لا تختلف إحداهما عن الاخرى إلا بدرجة تعقيدها . فالتداعي الحر أبسط من التداعي المقيد ، لأن الأول يشترط الجواب عن لفظ بلفظ، أما الثاني فيشترط بالإضافة إلى ذلك التقيد بقاعدة موضوعة .

وإذا أخذنا برأي الفلاسفة الذين فندوا مذهب التداعي كان التداعي الحر والتداعي المقيد ظاهرتين مختلفتين تماماً . فالتداعي الحر ظاهرة آلية خاضعة لقانون الاقتران والمشابهة . والتداعي المقيد ظاهرة فكرية بالذات تقتضي الانتخاب والانتقاء .

---

(١) غيوم: كتاب علم النفس ، ص ـ ٢٢٨ .

وإذا أخذنا برأي مذهب الصيغ والأشكال (أي الجشطلية) الذي يزعم أن إدراك الكل يسبق إدراك أجزائه ، وجدنا التداعي الحر والتداعي المقيد لا يختلفان إلا بدرجة الحرية المفروضة في كل منهما . فالأول ليس أقل تقييداً من الثاني : وإنما هو نوع من أنواعه . ان في التداعي الحر قيداً أيضاً ، وهو الإجابة عن كلمة بكلمة . ولو كان حراً مطلقاً لما قيد بهذا الشرط ، ولترك الشخص منقاداً لخواطره انقياداً تاماً . تنساب كما تشاء من غير أن تتقيد بالأصل : والفرق بين التداعي الحر والتداعي المقيد ليس في خلو التداعي الحر من كل فكرة موجهة ، وإنما هو في إعطاء الشخص حرية تسمح له بتغيير فكرته الموجهة كما يشاء .

٩ ـ النتيجة

ينتج مما تقدم أن تداعي الأفكار فاعلية ملازمة للحياة الحرة . ولنبين هذه الحقيقة بإشارة سريعة إلى حياة النبات والحيوان والإنسان . ان النبات لا ينتقل من محل إلى آخر طلباً لغذائه ، وإنما هو ساكن يجد غذاءه بالقرب منه . إن سكونه يغنيه إذن عن إحياء الماضي . على خلاف الحيوان الذي يتحرك ويصادف في حركاته اموراً جديدة لا عهد له بها من قبل . فيحتاج إلى المقايسة بين الأحوال الجديدة والأحوال القديمة . ويقتصر في مقايسته هذه على تشابه الأحوال دون وحدتها . لقد ذكر العلماء أن ردود الفعل عند الحيوان محدودة . وأن الأحوال التي يصادفها غير محدودة . فهو إذن يكتفي بالمشابهة البسيطة دون الوحدة العميقة . إن الطير تجتنب الدودة الفاسدة الطعم مهما يكن شكلها ، فإذا وجدت في الدودة احراراً استدلت بـه على فساد طعمها ، وأهملت جميع الصفات الاخرى . فهي إذن تكتفي بالتشابه البسيط ، ولا تتعمق في شرائط المقايسة . ان تداعي الأفكار عند الحيوان آلة خادمة للغريزة ، أما عند الإنسان فهو آلة خاضعة للشخصية والطبع والخلق والميول والنزعات . فإذا كانت مطالب الإنسان عملية كان تداعي الأفكار عنده شبيهاً بتداعي الحيوان من حيث الحركات التي يستلزمها ، وإذا كانت مطالبه أعلى من مطالب الحيوان ، وأسمى مما تقتضيه شرائط الحياة الطبيعية ، استطاع أن ينتخب من بين صور الشعور المختلفة صورة مطابقة لاستعداداته الفكرية ومشاغله العقلية . لذلك قيل إن تداعي الافكار وظيفة نفسية آلية تخضع لغريزة حفظ البقاء وتتقيد بالشخصية .

١ ـ المصادر

(1) مراجعة كتب دوماس (Dumas) وهو فدينغ (Hoffding) وسبنسر وجيمس ، وتيتشنر و (فارن) و (دولشوفر Dwelshauvers)

(2) Brocharb. De la loi be Similarité dans L'association des idées Revue. Philos. 1880

(3) Claparède, L'association des idées.

(4) Janet et séailles, Histoire de la Philosophie.

(5) Louis ferri, La psychologie de l'associalion depuis Hobbes.

(6) Paulhan, L'activilè mentale et les èlèments de l'esprit.

(7) Dr. P. Sollier, Essai critique et théorique sur l' association. en Psychologie (Alcan 1904).

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ــ اكتب أول كلمة تقع عليها عيناك في كتاب ما ، ثم اكتب أول فكرة توحي اليك بها هذه الكلمة، ثم الفكرة التي تليها، وتابع عملك هذا حتى الفكرة الخامسة عشرة، وانظر إلى هذه الفكر هل تحقق القوانين المذكورة في هذا الفصل .

٢ ــ التداعي المنطقي .

٣ ــ المشابهة والاقتران .

٤ ــ تاريخ فلسفة التداعي .

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ ــ ما هو تداعي الأفكار ، وظيفته في تكوين المعرفة ؟

٢ ــ هل هنالك أنواع مختلفة من التداعي ؟

٣ ــ هل تداعي الأفكار ظاهرة آلية محضة ؟

٤ ــ ما هي قيمة مذهب التداعي ؟

الفصل الثامن

التخيل

١ – تمهيد

للتخيل عند الفلاسفة معان كثيرة، فبعضهم (ديكارت) يجعله قوة مصورة تستعيد ما في الخيال من الصور، وتمثله تمثيلاً حسياً. وبعضهم يجعله قوة مبدعة تركب الصور، وتؤلف المعاني الجديدة أوتخترعها. وبعضهم يجعله قوة وهمية كاذبة تولد الأوهام والأحلام، حتى ان تلاميذ (ديكارت) يصفون هذه القوة بقولهم إنها «مجنونة المنزل»، و «باعثة على الخطأ والرذيلة»، ومعظم فلاسفة العصر الحاضر يجدون التخيل ضرورياً للإنسان، لأنه يخفف آلامه، ويحبب اليه الحياة، ويكشف له عن أسرار الكون. إن اختلاف معاني التخيل جعل أحد الفلاسفة المعاصرين يقول إن هذه الكلمة الضرورية اللغة يجب أن تزول من قاموس علم النفس لكثرة معانيها [١] وانه يمكن إبدالها بكلمات أوضح منها، كالمصورة، والإبداع والتوهم. إلا أنه لا غنى لنا عن هذا الاصطلاح، لأن في كل من المصورة (التخيل التمثيلي) والإبداع والتوهم شيئاً من التخيل. ولنبحث الآن في كل من هذه الأقسام الثلاثة: أي في التخيل التمثيلي، والتخيل المبدع، والتخيل الوهمي.

٢ – التخيل التمثيلي والتخيل المبدع: الحقيقة والخيال

التخيل التمثيلي ذاكرة بلا عرفان، أو هو كما قيل مجرد رجوع الصور النفسية إلى ساحة الشعور. ونحن نعلم أن الصورة هي بقاء الإحساس في النفس بعد غياب المؤثر، أو هي ذكرى الإحساس. وقد ذكرنا ذلك في بحث الصور الذهنية. فإذا استرجع الإنسان صورة جبل أو نهر، ولم يعرف أي جبل يرى ولا أي نهر يتصور، كان تخيله تمثيلياً (Imagination reproductrice). لأن الخيال يعيد ما حفظته النفس وبقي فيها بعد غياب المحسوسات. فهو إذن شبيه بالذاكرة، إلا أنه كما قلنا ذاكرة بلا عرفان. إن هذا التخيل التمثيلي يقتصر كما ترى على استرجاع الصور المحفوظة في النفس. أما التخيل

(١) غوبلو (Goblot) المفردات الفلسفية، مادة التخيل. الخيال بحسب الاصطلاح غير التخيل (ابن سينا).

المبدع Imagination créatrice، فيركب هذه الصور بعضها إلى بعض ويستخرج منها نماذج جديدة. انظر إلى المصور، انه يرسم بريشته صورة خيالية يراها في أعماق نفسه، فهو لم يسترجع صورة بسيطة محفوظة في نفسه من قبل، بل ركب بعض ما في هذه الصور البسيطة إلى بعض، فألف منها صورة جديدة.

إلا أن هـــذا الفرق بين التخيل التمثيلي والتخيل المبدع ليس مطلقاً، لأن التخيل التمثيلي لا يسترجع الصور النفسية كما هي بل يبدلها، فيمحو بعض عناصرها، ويضم اليها بعض العناصر الجديدة. وقـــد بينا ذلك عند البحث في الشعور وخطور الذكريات. فالذكريات ليست صوراً مطابقة للماضي، وإنما هي في الغالب مركبة من الماضي والحاضر معـــاً، لأن النفس تنشئها إنشاء، والإدراك ليس حادثة بسيطة تحدث في النفس خيالاً مطابقاً للشيء المدرك، وإنما هو إنشاء صورة مركبة من عناصر نفسية متغيرة. فالصورة ليست إذن خيالاً ثابتاً، وإنما هي حقيقة متبدلة، حتى لقد قـــال (لوروا): « الإدراك والتذكر كلاهما اختراع ».

وعكس ذلك صحيح أيضاً، وهو أن التخيل المبدع لايبدع الصور من العدم، بل يستمد عناصرها من الواقع. فالخيال إذن منسوج من الحقيقة. وقد فرقوا في الابداع بين الصورة والمادة. فقالوا إن التخيل لا يبدع مادة جديدة، بل يقتصر على جمع بعض الصور إلى بعض، فيحلل، ويركب، ويصغر، ويكبر. فهو يبدع إذن صورة جديدة، إلا أن مادة إبداعه مقتبسة كلها من الواقع. فالصورة وحدها إذن هي الجديدة، والتخيل مبدع بمعنى أنه يجمع العناصر بعضها إلى بعض، فيؤلف منها مركبات جديدة. فكل إبداع هو في الحقيقة تركيب.

وإذا قيل: إن العقل لايقتصر في الإبداع على جمع الصور، وانه إنما يجمع هذه الصور إلى المعاني المجردة، والأحوال الانفعالية، والنزعات والأهواء الذاتية، قلنا مهما يكن نوع التركيب، ومهما تكن حالة العناصر، فإن الإبداع ينتهي دائماً إلى الصور. قال أحد العلماء المعاصرين ما خلاصته: « المخترع شاعر حدسي. قد يقال ان هناك عقولاً منطقية، جدلية لا تتقدم إلى الأمام إلا بالقياس والبرهان – سيراً على طريقة (فوبان) الذي كان لا يهجم على حصن قوي إلا بعـــد أن يعد للأمر عدته غير أن الواقع على خلاف ذلك، لأن هذه العقول حدسية أيضاً. فهي لا تقتصر على جمع طرق البحث، وقواعد المنطق، وأحكام العقل، وصور القياس بعضها إلى بعض بل تضيف اليها ما تجده في طريقها من الألوان، والأصوات

والأوزان، والاستعارات الحسية، والأوضاع المشخصة، . ومهما يكن الاختراع بعيداً عن التصور الحسي فإنه لا بـد من أن يقلب المثال المجرد إلى صورة محسوسة تـدل عليه، وتحييه، وتخرجه من أعماق اللاشعور إلى الحياة الظاهرة الملموسة .

هل تستطيع النفس أن تبدع الصور ؟ ان أكثر علماء النفس يقولون مع (لوك) إن النفس عاجزة بنفسها عن إبداع الصور والأفكار البسيطة . فكل صورة إذن نسخة عن شيء محسوس، ولا تصور إلا بالإحساس. ان الأكمه لايستطيع أن يتصور الألوان، والأصم لا يستطيع أن يبدع الألحان . فالتخيل ليس مبدعاً من حيث هـو إخراج من العدم إلى الوجود ، وإنما هو مبدع من حيث هو تركيب الصور ، ولكن الذهن كما قلنا يجمع في هذا التركيب بين عناصر مختلفة ، فهـو يجمع الصور الحسية إلى الفكر المجردة ، والنزعات والأهواء. ولعله لا يعجز عن إبداع بعض الأفكار ، أما الصور فـلا يتناولها إلا بواسطة الاحساس، وإذا تمثلها أمكنه أن يمزجها بعضها ببعض، ويحصل بهذا المزج على صور جديدة. نعم إن الأكمه لايستطيع تخيل الألوان، ولكن البصير يستطيع أن يتخيل ألواناً متوسطة مركبة من الألوان البسيطة، فيتصور مثلاً لوناً بنفسجياً أكثر احراراً من البنفسجي الطبيعي. قد يقال ان الطبيعة أغنى من الفن . وإن اختراعات المصورين ليست سوى تقليد لما في الطبيعة من أشكال وصور مختلفة ، وان في غروب الشمس من الألوان مـا لا يستطيع أعظم المصورين أن يأتي بمثله . هذا صواب ، لأن الألوان الطبيعية أكثر تنوعاً من الألوان الفنية . إلا أن أصوات الطبيعة أفقر من أصوات الفن ، وهي في الغالب على نمط واحد : كحفيف الأغصان، وتغريد الطير، وخرير الماء ، ونقيق الضفادع . ان آلات الفن ليست هبة من هبات الطبيعة ، وإنما هي اختراع من اختراعات الإنسان . نعم إن الإنسان لم يتصور بوضوح نغمات العيدان ، واصطخاب، الأوتار، ومجاوبة المزامير وما فيها من ألحان مطربة عجيبة، إلابعد ظفره بهذه الآلات، ولكن العود مثلاً لم يتكامل إلا بعد أن انتقل الإنسان به من صوت إلى آخر ، وتخيل في كل دور من أدوار انتقاله صوتاً أحسن وقعاً ، وأعمق تأثيراً من الأصوات المألوفة، ففي كل درجة من درجات هذا التكامل تقدم في التخيل وإبداع لصور جديدة لا عهد للفن بها من قبل .

٣ ـ عوامل الاختراع

ان الاختراع خاضع لعوامل حيوية ، وعوامل اجتماعية ، وعوامل نفسية ، ولنبحث الآن في كل قسم من هذه العوامل على حدته :

١- العوامل الحيوية :

ان الاختراع خاضع كغيره من أفاعيل النفس لعوامل حيوية . إلا أن هـذه العوامل الحيوية لا تزال غامضة . فبينا أنت تجد بعض المخترعين والفنانين ضعفاء الأجسام مصابين بالعاهات الجسدية ، تجـد بعضهم الآخر معتدل الجسم ، متناسب البنية . فالابداع عند بعضهم ثمـرة تأثيرات عضوية شاذة ، أما عند الآخرين فهو ثمـرة توازن عضوي تام ، وتناسب خلقي محكم .

ولكن علماء النفس لم يقتنعوا بغموض هذه الشروط العضوية ، فرأوا أن يوضحوها بقولهم أن للوراثة والجنس والعرق تأثيراً في العبقرية ، واستدلوا على ذلك بوجود اسر من الفنانين والعلماء تنتقل مواهبهم العقلية والفنية من الأجداد إلى الأحفاد. إلا أنه من الصعب علينا أن نفرق في هذه الأمثلة بين تأثيرات المحيط الاجتماعي والتربية ، وبين تأثيرات الوراثة والمزاج والأعراق البشرية ، قال (هوفدينغ) : « ان الاستعدادات التي تنتقل بالوراثة هي الاستعدادات الأولية البسيطة » (علم النفس ص – ٤٤٤)، كبعض الاستعدادات الحسية ، وبعض صور الانفعال ، لأن هذه الاستعدادات ملازمة لشرائط عضوية معينة . وهذا يدل على أن بعض شرائط العبقرية وراثي ، أما العبقرية نفسها فتحتاج إلى تنشئة وتثقيف وكسب[1] .

ان أكثر الذين تكلموا على العبقرية لم يتقيدوا بشرائط العلم في مباحثهم ، فقد فحصوا عن تشريح أجساد العبقريين وتركيبها . وبينوا علاقة العبقرية بالأمراض العصبية ، ولكن مباحثهم لم توصلهم في الغالب إلى نتائج صحيحة . وغاية ما يمكن استنتاجه من هذه المباحث أن الاختراع ملازم لازدياد الفاعليـة الغذائية في المراكز الحسية المحركة ، وإنـه كما قالوا ناشيء عن فاعلية المراكز المستقلة التي تربط خلايا المجموع العصبي بعضهـا ببعض ، بحيث يصرف الدماغ عند ذلك طاقة لا تجد لها عملاً في الحوادث الناشئة عن المؤثرات الخارجية . ان لهذه الفاعلية الشديدة تأثيراً في الجسد ، وقد يتولد منها حركات بين (ريبو) أنها ذات علاقة بالتخيل .

وقد بين العلماء أيضـاً أن بعض أنواع الحساسية تابـع للمزاج ، حتى لقد استدلوا على

---

(١) ان في اسرة باخ Bach مثلا ٥٧ موسيقياً نبغ منهم ٩ . وفي المصورين اسر كثيرة منها اسرة بلليني (Bellini) واسرة (كاراش Carrache). وفي العلماء ايضاً اسر (برنوللي) و (هرشل) و (جوسيو) و (داروين) وغيرها .

تأثير الوراثة في التخيل بظهور بعض الاستعدادات قبل أوانها .

وقـد أثبت العلماء أيضـاً أن العبقرية مشابهـة لبعض الأمراض النفسية الدورية (Cyclothymic) . وقال (فره Ch. Féré): «إن أفعال الخيال تستلزم شرطاً أولياً، وهو قابلية التأثر العصبي الخاصة القريبة من المرض . ان هـذه القابلية العصبية هي في الحقيقة علة كل الآلام التي يشعر بها أصحاب التخيل الشديد» . وقال (تين): « ان كبار مصورينا وادبائنا هم أصحاب رؤى متعبون ومعتوهون» حتى لقد قال (مورو ـ دورتور) أيضاً: «ان العبقرية مرض عصبي» . وفي الحق أن بعض الأمراض النفسية الدورية يكون مصحوباً بالاعتماد على النفس، وزيادة التهيج والانفعال، وكثرة الصور النفسية . إلا أن هذه الأحوال العصبية تختلف عن أحوال العبقرية الحقيقية ، لأن العبقرية لا توجد إلا حيث توجد الروح الانتقادية والارادة والانتخاب الحر. نعم ان العبقرية تشبه المرض من حيث كثرة الصور النفسية التي تفيض فيها على العقل ، ولكن العبقري لا يكون عبقرياً حقيقياً إلا إذا استطاع أن يسير هذه الصور بإرادته ويسيطر عليها بفكره وينظمها وينتخب منها ما يحب، بخلاف المريض الذي ينقاد لها فتستولي عليه وتساوره ولا تترك له مجالاً للانتخاب.

٢ ـ العوامل الاجتماعية :

ان للهيئة الاجتماعية تأثيراً عظيماً في صور الاختراع ، لأن المسائل التي يريد المخترع معالجتها لا تتولد إلا في وسط اجتماعي بلغ درجة معينة من التطور الاقتصادي والفني والعلمي والفلسفي، وسواء أكان الاختراع اختراع آلة ميكانيكية أو صورة فنية جديدة، أو نظرية فلسفية فإن المخترع لا يبلغ غايته إلا إذا أحاط بما في زمانه من شرائط الصناعة أو صور الفن أو مذاهب الفلسفة . وهذا ينطبق أيضاً على العلم حتى لقد قال (جاك بيكارد ـ Jacques Picard): « ١ ـ لا يمكن حصول كشف علمي أو اختراع جديد إلا إذا كانت حالة العلم تسمح به ٢ ـ إذا سمحت حالة العلم بذلك تولد الاختراع وتماً بالضرورة . وكثيراً ما يتوصل العلماء إلى اختراعات واحدة في زمان واحد »، مثال ذلك: إن (ليبنيز) و (نيوتون) اخترعا حساب اللانهايات في زمان واحـد من غير أن يكون لأحدهما صلة بالآخر. والسبب في ذلك أن المسائل العلمية تبلغ من النمو درجة تتهيأ معها أسباب الاختراع، وقد تؤدي هذه الأسباب إلى تحقيق الاختراع في زمان دون زمان ، وفي بلد دون آخر .

ثم ان للبيئة الاجتماعية تأثيراً في عقل المخترع نفسه . ان الاستعدادات النفسية الأولية غامضة جداً ، إلا أنها تتكيف بحسب الشرائط الاجتماعية ، فإذا ورث الطفل من أبويه ميلاً إلى الجمع والادخار تكيف هذا الميل كما قال (هوفدينغ) بحسب البيئة ، فقد يصبح الطفل بخيلاً ، وقد يصبح عالماً بالنبات والحيوان يجمع أنواع النبات والصدف . وإذا ورث من أبويه تخيلاً شديداً هيأه هذا الاستعداد للشعر أو التجارة والأعمال المالية ، وتختلف صورة عبقريته باختلاف شروط بيئته .

ولا تكتفي البيئة الاجتماعية بحمل العلماء على الاختراع ، بل تهيء لهم الحلول التي يجب أن يتبعوها ، والأنماط التي يجب أن ينسجوا على منوالها . فهي إذن تنظم الخيال . قال (لاكومب) ما خلاصته :

«ان الاختراع تنظيم اجتماعي للتخيل التلقائي . وغرض هذا التنظيم يتلخص بأمرين : أولهما أنه يقيد العقل بهدف اجتماعي ، فيفكر العالم في نفع الجماعة ، ويفكر الفنان في إثارة عواطفها وإرضائها . وثانيهما نقد التراكيب الجديدة التي ولدها التفكير التلقائي ، وحذف ما لا يتفق منها مع الأهداف الاجتماعية » .

هل الاختراع ظاهرة اجتماعية بالذات ؟ زعم (تين) : أن كل أثر فني إنما ينتج عن تأثير العرق والبيئة والزمان . وليس غرضنا الآن إيضاح هذه النظرية أو انتقادها . فلنقتصر إذن على إظهار تأثير البيئة الاجتماعية في الاختراع . قال (تين) : «ان إنتاجات الفكر البشري كإنتاجات الطبيعة الحية ، لا توضح إلا بتأثير البيئة ؛ انك لا تفهم أثراً فنياً أو فناناً ، أو جملة من الفنانين ، إلا إذا تصورت منازع الفكر العامة ، واتجاهات الأخلاق والعادات في زمانهم » ، وممن أخذ بنظرية (تين) هذه (دوركهايم) وأصحابه ، فزعموا أن الدين والأخلاق والعلم والفن آثار اجتماعية بالذات ، وان كل تبدل في هذه الأوضاع انما ينشأ عن تأثير التبدلات الاجتماعية ، وقد أوضح (دوركهايم) بهذه الطريقة الاجتماعية تولد مقولات العقل ، وبين أن معاني الزمان والمكان والعلة والمعلول معان اجتماعية بالذات ، وان المثل العليا الأخلاقية تتولد من الوقائع الاجتماعية . والدليل على ذلك أن المثل العليا الأخلاقية الجديدة قد تولدت في صدر المسيحية والإسلام ، وعصر النهضة ، والثورة الفرنسية ، والثورة الصناعية وغيرها من ثورات القرن التاسع عشر والقرن العشرين . وما ينطبق على تولد المثل العليا الأخلاقية ينطبق أيضاً على تولد الاختراعات . إن العوامل التي تبعث على تولدها عوامل اجتماعية .

مناقشة . ـ قيل في الرد على هذه النظرية الاجتماعية إن الاختراع الجديد ثورة على الأوضاع القديمة ، وان الهيئة الاجتماعية تقف إزاءه موقفاً سلبياً. إن الجماعات الحديثة كالجماعات الابتدائية محافظة جداً ، وهي تكره كل تجديد وتبديل. وكثيراً ما يؤدي الاختراع إلى تبديل بعض العادات ، أو تغيير بعض الأوضاع، فيصعب على المعاصرين قبوله لعدم مطابقته لنازعهم ومصالحهم، وهذا النزاع بين الجديد والقديم قد يؤدي إلى اضطهاد المخترعين وإخراجهم من المجتمع. فالهيئة الاجتماعية لا تهيء إذن أسباب الاختراع بـل تقاومها وتمنع حدوثها وتحول دون بلوغها غايتها .



شكل - ٤٥ -
الفنان الأول
(حديقـة الوزيوم - باريس)

نقول في نقد هـذا الرد : ان المخترعين يقتبسون علوم زمانهم ، ويقلدون طرائق الفن والصناعة التي انتقلت اليهم بوساطة الهيئة الاجتماعية. وسنبين بعد قليل كيف تبقى آثار الهيئة الاجتماعية في المركبات التي يحللها الفكر، وكيف تحتفظ المقول بها في الاختراعات الجديدة . حتى لقد قـال (ريبو) : « مهما يكن الإبداع فردياً فإنه لا بد من أن تنطبع فيه آثار المجتمع». فالهيئة الاجتماعية تؤثر إذن في الابداع، وتكيف صورته الشخصية الظاهرة.

نعم ان الهيئة الاجتماعية قـد تؤخر انتشار الاختراع وتعارضه . إلا أن هناك نوعين للجماعات : الجماعات الأولية البسيطة، والجماعات الراقية المركبة المبنية على تقسيم العمل. فالحياة في الجماعات الاولى تكون في الغالب على نمط واحـد ، وتكون صفات الأفراد فيهـا مطابقة لما يقتضيه المجتمع من الصفات العامة المشتركة ، فإذا خرج أحد الأفراد على العادات المألوفة عـد عمله هذا بدعة جديدة مخالفة لروح الجماعة، فيتألب الجميع عليه

ويناهضونه . أما في الجماعات المركبة المبنية على تقسيم العمل فإن الحياة كثيرة الصور ، مختلفة الأوضاع ، فيها نزوع إلى الماضي ، وتطلع إلى المستقبل. وفيها مجار متعددة الجهات، فإذا خالف الفرد بعمله مجرى من هذه المجاري، أو كان الاختراع الجديد مخالفاً لإحدى الصور أو الأوضاع القديمة المألوفة ، وجد في الأوضاع الاخرى مجالاً للانتشار .

ان عمل (سقراط) كان مخالفاً لنزعات المحافظين في زمانه ، إلا أنه كان كما قال (دوركهايم) : مطابقاً لروح المستقبل ، فليست الهيئة الاجتماعية بهذا المعنى مخالفة للإبداع ، وإنما هي حليفة له تعين عند الاقتضاء على توليده، أو تسهم على الأقل في تنميته.

٣ - العوامل النفسية :

العوامل النفسية كثيرة نذكر منها على سبيل المثال :

١ - العوامل الانفعالية . - ان للحياة الانفعالية تأثيراً قوياً في الابداع، لأن الانسان لا يثور على العادات القديمة ، ولا يتحرر من الصور والمركبات البالية ، إلا إذا تألم منها ورغب في الابتعاد عنها . فلولا رغبة الانسان في البقاء ، وحاجته إلى الغذاء والمسكن ، ورغبته في الدفاع عن نفسه ، لما اخترع الأدوات والآلات والأسلحة ، ولولا حاجته إلى توسيع نطاق حياته لما اخترع المعدات الحربية والآلات الصناعية والوسائل التجارية. ان كل حاجة أو نزعة أو رغبة باعثة على الابداع ، وقد قيل « الحاجة أم الاختراع » .

وقد لخص (ريبو) علاقة الحياة الانفعالية بالاختراع في القانون الآتي : ١ - ان جميع صور الاختراع مصحوبة بعناصر انفعالية ، ٢ - ان جميع الاستعدادات الانفعالية تؤثر في الاختراع .

ولنوضح الآن قانون (ريبو) :

١ - ان جميع صور الاختراع مصحوبة بعناصر انفعالية :

أول هذه العناصر الانفعالية الشعور بالحاجة ، وعدم الرضا بالواقع ، والتألم من الامتلاء . إن المخترع يعاني ما تعانيه الحامل من آلام الولادة. وقد قيل: ان الحاجة إلى الابداع في نظام الحياة العقلية كالحاجة إلى الولادة في نظام الحياة العضوية. تظهر هذه الحاجة أولاً في ألعاب الأطفال، ثم في الأساطير، ثم تظهر أخيراً في صور الفن، وهي كلها تدل على ميل الانسان إلى إبدال عالم الحقيقة بعالم الخيال ، لأنه يلهو به ويصوغ رؤاه ويتمتع فيه

بأحلامه . فكأن هذا الميل إلى تبديل الحقيقة غريزة أولية . نعم ان عبقرية الاختراع مستندة إلى الثقافة(١) ، ولكن ظهورها التلقائي ، وانبثاقها الطبيعي يدلان على أن هناك غريزة حقيقية .

قلنا أن المخترع يعاني ما تعانيه الحامل من آلام الولادة . إلا أنه عندما يبلغ غايته ويوفق لتحقيق ما يفكر فيه يشعر بلذة عظيمة لا تعادلها لذة ، فالأحوال الانفعالية إذن مادة الاختراع الفني والأدبي ، حتى إن معظم الشعراء يزجون العواطف بالأهواء والأحلام ، كما يجمع المصورون الأشكال إلى الالوان ، وسواء أكان الاختراع أدبياً أم علمياً أم فلسفياً فإنك تجده مصحوباً في جميع حالاته ومراحله بالشوق أو الحماسة ، والسرور أو الغم ، والضرم أو القلق . مثال ذلك : أن (برنارد باليسي) كان ينتقل من الأمل إلى اليأس عند بحثه في صناعة الخزف والميناء ، و (أرخميدس) خرج من الحمام عارياً لشدة فرحه ، كما أن (دافي) رقص في مخبره عندما كشف البوتاسيوم .

قال (روجه – دوليل) يصف حالته النفسية عندما نظم نشيد (المرسيلياز) : « كانت الكلمات تأتيني مع النغمات ، والنغمات مع الكلمات ، وكان تهيجي بالغاً منتهاه ، وشعري مزبئراً ، وكانت الحمى الشديدة ترجفني ، والعرق الشديد يتساقط على جسدي كله ، فيرطب نفسي ، كما أن الدموع كانت تقطع صوتي »(٢) .

وقال (الفرد – دو – موسه) يصف حاله خلال الإبداع :

« ان الاختراع ليقلقني ويرجفني ، ومع أن إنجازه يكون بطيئاً جداً بالنسبة إلى رغبتي ، فإنه يورثني دقات قلب مختلفة . فلا أنتج الفكرة الجديدة المسكرة إلا وأنا أبكي ، مانعاً نفسي من الصراخ ، فإذا كان صباح اليوم التالي خجلت منها واستقبحتها . وإذا بدلتها كان الأمر أسوأ ، لأنها تفارقني . فأنساها وأنتظر غيرها . ولكن الفكرة الثانية تأتيني مختلطة وعظيمة إلى درجة لا يستطيع وجودي الضعيف أن يتحملها . فهي تضيق علي الخناق ، وتعذبني حتى تصبح ذات نسبة قابلة للتحقيق وحتى يسعود إلي الالم الثاني ألم التوليد ، الذي هو ألم جسماني حقيقي لا أستطيع تعريفه »(٣) .

---

(١) جميل صليبا ـ العبقرية والثقافة ـ مجلة الثقافة ، سنة ١٩٣٢ ، جزء (٥) ص ـ ٤١٧ .
(2) Letourneau. Physiologie des passions. p - 77 -
(8) George Sand. Elle et lui I.

ب – ان جميع الاستعدادات الانفعالية تؤثر في الاختراع :

لقد بين (ريبو) أن الانفعال لاينضم إلى الاختراع ليزينه، بل يلازمه ليحركه ويبعث على توليده . فالأحوال الانفعالية المنافية توقظ الخيال كالأحوال الانفعالية الملائمة ، لقد ولد الخوف كثيراً من الخرافات ، وولد الغضب آثار الحسد وطرق الانتقام ، وأبدعت السويداء الأدب الرومانتيكي ، كما أن ليالي (موسه) قد تولدت من اليأس . ولا نبالغ إذا قلنا مع (ريبو) : « أن العامل الانفعالي هو الخميرة التي لا يمكن أن يتم الابداع إلا بها » .

٢ – العوامل العقلية – إن الاختراع قوة تنظيم وتركيب تقتضي كثيراً من العوامل الذهنية ، كالادراك ، والذاكرة ، وتداعي الافكار ، والتحليل ، والتجريد ، والانتباه ، والحكم والاستدلال ، والإرادة . إننا لا نستطيع الآن أن نبحث في هذه العوامل كلها ، فلنقتصر إذن على بيان علاقة الاختراع بالذاكرة ، وتداعي الأفكار ، والجهد الإرادي والتأمل .

١ – الذاكرة وتداعي الأفكار . – ان للذاكرة تأثيراً في الاختراع ، إلا أنها ليست قوة مستقلة عن التصور والحكم والاستدلال : نعم ان المخترع يستمد من ذاكرته كثيراً من المواد التي يريد تنظيمها ، ولكن قوة التنظيم لا تقتصر على استرجاع المعاني والصور المحفوظة في النفس ، بل تقوم على سبكها وتنضيدها ، ان قوة الاختراع لا تتعلق بتغيرات الذاكرة في الزيادة والنقصان ، لانها تابعة في الحقيقة لعمق الحياة النفسية ، لا لسعتها ويكفي في الاختراع أن تكون الذاكرة معتدلة ، غير محدودة الاختصاص ، حسنة القبول ، غير مقيدة بالعادات الراسخة ، ومع أن الذاكرة ضرورية للاختراع فإن الاختراع لا يزداد بازديادها ولا يتناقص بتناقصها .

أما رابطة التداعي فقد ذهب بعض علماء النفس ، كما رأيت ، إلى أنها ظاهرة عامة تشمل جميع أفعال النفس . حتى لقد بين (ريبو) أن قوة التفكير بالمماثلة هي العنصر الاساسي في الاختراع ، وأن هذه القوة تنحل إلى التداعي بالمشابهة . فالطفل كالإنسان الاول يربط الاشياء بعواطفه ، ويؤلف منها الالعاب والاساطير . ثم يعلق الاشياء بعضها ببعض ، ويستخرج من ذلك كثيراً من المجازات والرموز . وهذا كله من ثمرة التداعي ، حتى لقد قال (رابيه) : ان التخيل هو تداعي الأفكار ، وان قانوني الاقتران والمشابهة يمثلان دوراً عظيماً في التخيل المبدع إلا أن عمل المشابهة أقوى من عمل الاقتران . قال (رابيه) : ان القدرة على إدراك المشابهات هي العنصر الاساسي في العبقرية العلمية .

وقد أوضح ذلك بأمثلة مقتبسة من كتاب (بين – Bain : الحواس والعقل . منها أن اختراع (واط) لم يكن إلا ثمرة التشابه بين قوة البخار وقوة الحركات الطبيعية ، كقوة الحيوان ، وقوة الريح ، وقوة التيار المائي . وإن كشف (هارفي) لدورة الدموية إنما تولد من تشبيه الأوردة الدموية بالمضخات المجهزة بالسدادات. وإن كشوف (لافوازيه) إنما تولدت من تشبيه التنفس بالاحتراق ، وإن اختراع (فرانكلان) بني على المشابهة بين الرعد والبرق والكهرباء .

المناقشة . – لا شك أن المماثلة والقدرة على إدراك المشابهات تلعبان دوراً عظيماً في الاختراع . إن جميع علماء النفس متفقون في ذلك . إلا أن هناك مسألة خلافية ، وهي إرجاع الاستدلال بالمماثلة إلى آلية تداعي الأفكار . إن تداعي الأفكار ظاهرة آلية تختلف عن عملية التخيل المبدع ، لأن التخيل لا يقتصر على ربط الأفكار بعضها ببعض ، بل يحلل المركبات القديمة ويجمع عناصرها على هيئة جديدة ، وقد أدرك فلاسفة التداعي ذلك ، إلا أنهم زعموا أن التداعي بالمشابهة يقتضي هذا التحليل ، فقال (ريبو) : ان التداعي بالمشابهة يقتضي عملاً مؤلفاً من الجمع والتفريق ، وقال (رابيه) : من شرط التداعي بالمشابهة فصل عناصر التجربة بعضها عن بعض ، مع تحليلها وتجريدها . وهذا كله يدل على أن التخيل المبدع لا يكتفي بجمع الأفكار بعضها إلى بعض ، بل يقتضي أيضاً فصلها وتحليلها بجهد وفاعلية عقلية ، فإذا تذكرنا ما قلناه في تعريف تداعي الأفكار علمنا أنه ظاهرة آلية عفوية بسيطة ، وأدركنا أنه عامل من عوامل الاختراع لا غير . وأنه لا يكفي وحده لإيضاح التخيل المبدع إيضاحاً علمياً تاماً .

ب – الجهد الفكري . – ان الجهد الفكري أهم عوامل الاختراع . نعم ان هناك عوامل تلقائية ، كاللاشعور والحدس والإلهام ، إلا أن هذه العوامل كما سترى لا تكفي وحدها لإيضاح الاختراع . ولكن ما هي حقيقة هذا الجهد الفكري ؟

١ – من الخيال إلى الصورة . – ان هذا الجهد الفكري ينقل العقل من الخيال المجمل إلى الصورة الحسية . وقد بين (هنري برغسون) ذلك بقوله : ان المخترع يتصور قبل كل شيء معنى مجرداً بسيطاً ، أو خيالاً عاماً مجملاً، يقلبه شيئاً فشيئاً إلى شكل حسي وصورة متشخصة . فهو يدرك النهاية قبل البداية . ثم يعود إلى المبدأ فيفكر في الواسطة التي يمكنه الانتقال بها شيئاً فشيئاً إلى الغاية ، وعند ذلك تصبح الغاية المجردة صورة متشخصة .

فالاختراع يكون أولاً بتصور الخيال المجمل، ثم يكون ثانياً بقلب هذا الخيال إلى صورة. قال (هنري برغسون) : ان المخترع الذي يبغي إنشاء آلة جديدة يتصور العمل الذي يريد تحقيقه. وصورة هذا العمل المجردة تحضر إلى فكره بالتدريج - وبقوة التكرار والتجربة - صورة مشخصة للحركات الجزئية التي تحقق الحركة الكلية ، ثم تحضر إلى ذهنه أيضاً صورة القطع التي تولد بانضمامها بعضها إلى بعض تلك الحركات الجزئية . ففي تلك اللحظة الدقيقة ، يتجسد الاختراع ، ويصبح التصور الخيالي صورة مشخصة . فالكاتب الذي يصنف قصة ، ومؤلف الروايات الذي يبدع أشخاصاً ومواقف، والموسيقار الذي يؤلف لحناً ، والشاعر الذي ينظم قصيدة ، كلهم يتصورون في أول الأمر مثالاً عاماً بسيطاً ومجرداً . فالموسيقار والشاعر يتصوران تأثيراً يقلبانه إلى واقع ، أو شعوراً عاماً وبيئة اجتماعية أو أمراً من الأمور المجردة يعبران عنه بتصور أشخاص وموجودات، يبدأ كل منهما عمله بتصور الخيال الكلي المجمل، ثم يقلب هذا الخيال ، في النهاية إلى صورة محيطة بالأجزاء ومختلفة عنها .

المناقشة . - ان هـذه النظرية على صدقها لا تخلو من بعض الشبه التي يجب إزالتها .

١ - ان جهد الاختراع لا ينتقل دائماً من المجرد إلى المشخص ، ولا من تصور الكل إلى تصور الأجزاء . وهذا ظاهر في الاختراع العلمي، لأن العالم يجمع ملاحظاته المشخصة ويستنبط منها قانوناً عاماً مجرداً . نعم إن تصور القانون العلمي مسبوق بالفرضية، وهي بالنسبة إلى القانون خيال مجرد، إلا أن « هنري برغسون » لم يبين لنا كيف يتولد هذا الخيال المجرد من ملاحظة الظواهر المشخصة . ان العلماء لم يهتدوا إلى نظرية الذرة إلا بعد أن تخيلوا تأثير الأجزاء الفردة بعضها في بعض تخيلاً بصرياً محسوساً . وما يصدق على الاختراع العلمي يصدق كذلك على الاختراع الفني ، حتى لقد اعترف (هنري برغسون) نفسه بأن الاختراع الفني كثيراً ما يتم بالانتقال من الأجزاء إلى الكل لا من الكل إلى الأجزاء ، فينتقل الفنان من بعض التأثيرات أو المشاعر المحزنة إلى تصور خيال كلي عام. مثال ذلك أن قصيدة « المقبرة البحرية » تولدت في مخيلة (بول - فاليري) من تأثير وزن من الأوزان .

٢ - فمن الضروري إذن أن نبين كيف يتولد الخيال المجرد في الذهن، لا أن نقتصر - كما فعل هنري برغسون - على بيان الانتقال من الخيال المتحرك إلى الصورة الثابتة . قال « بورلو Burloud » . « أصدق ما قيل في وصف الاختراع أنه ينشيء الخيال إنشاءً ،

فالجهد الفكري في الإبداع لايكمن في الانتقال من الخيال إلى الصورة فحسب، بل يكمن كذلك في تصور هذا الخيال وإنشائه .

٢ ـ إنشاء الخيال . التحليل والتركيب . ـ كيف يتم إنشاء الخيال ؟ ليست الصور والأفكار منفصلة بعضها عن بعض ، وإنما هي مندمجة في مجموعات نفسية كثيرة . إذا أراد المخترع أن يؤلف تركيباً جديداً وجب عليه أولاً أن يحلل هذه المجموعات النفسية إلى عناصرها . لذلك قال (ريبو) : إن التخيل المبدع يقتضي عمليتين أساسيتين، إحداهما سلبية احضارية وهي التحليل ، والاخرى إيجابية إنشائية ، وهي التركيب .

التركيب . ـ المثال مبدأ الوحدة .

ان تصور المثال يتولد من ادراك المشابهات ، وهذا الإدراك يستند إلى التحليل . إلا أن الفكر لا يحلل المركبات القديمة تحليلاً حقيقياً ، إلا في ضـــوء المثال الذي يتصوره . قال (ريبو) : « كل إبداع تنظيم يحتاج إلى مبدأ موحد » . ان هــــذا المبدأ هو مركز الجاذبية ونقطة الاستناد في كل تخيل مبدع . وقد سماه (ريبو) مثالاً (Idéal) لأنه الغاية التي يريد المخترع تحقيقها ، والهدف الذي يريد بلوغه . والمخترعون انما يمتازون بقدرتهم على ادراك النسب والعلاقات . وما إدراك النسب والعلاقات إلا ظاهرة من ظواهر هذه القوة الموحدة التي تبلـغ في عقول المخترعين أعلى الدرجات . اذن الاختراع قوة تركيب وتوحيد، وهو مبني على ادراك النسب والعلاقات، ولولا هذا الإدراك لما حصل التركيب.

التحليل . ـ العناصر مادة الاختراع

لا نستطيع تركيب المخترعات الجديدة إلا إذا حللنا المركبات القديمة . لأن العناصر ليست منفصلة بعضها عن بعض في الطبيعة . قال (لوروا) : « كل تركيب جديد يتولد من تحليل نقدي سابق . إن دور الهدم يتقدم عليه ويهيئه » [1] . والناس لا يرتاحون لهـــذا الهدم ، لأنهم ألفوا الصور القديمة . قال (لوروا) : « يتراءى للمعاصرين ان المخترع مصاب بالمس ، وذلك على قدر مايخترع ، وعلى نسبة ما يحتاج الى تصورات لاوجود لها في الأفكار المنتشرة في زمانه . ومما يلفت النظر أن مخترعي نظريات مـا بعد الطبيعة يحشرون مع المجانين، وان المخترعين الاجتماعيين والأخلاقيين يعدون ثوريين ، وفوضويين، وأن مخترعي الفن يحسبون غير متزنين. حتى ان العلماء أنفسهم لا يتفهم كلامهم احد عند إتيانهم بالأفكار

(1) Le Roy‘ Sur la logique de l’invention, in, Rev de Méta .. XIII. ,l 216)

الجديدة. فيتهمون بمخالفة نظرياتهم للحس السليم وعدم معقوليتها»[1]. ان المخترع لايخالف الرأي العام بهدم المركبات القديمة فحسب، بل يخالفه أيضاً بالصورة الجديدة التي يركبها. وفي تاريخ العلوم أمثلة كثيرة تدل على المقاومة التي لقيها المخترعون في زمانهم. مثال ذلك ان قول الفيثاغوريين بالعدد الأصم عـد شناعة منطقية، وقول (نيوتن) بالجاذبية العامة عدّ غير معقول لاقتضائه التأثير من بعد، وقول (غاليله) بدوران الأرض عد مخالفاً لمبادىء الكنيسة، حتى ان (نابليون بونابارت) قال عن (لامارك) حين اطلع على نظرياته أنه مشعوذ. وقد بينا أيضاً كيف اعترض العلماء على نظرية اللاشعور، وما أكثر العلماء الذين صعب عليهم قبول نظرية النسبية التي جاء بها (أينشتاين)!

ان هذه الأمثلة تبين لنا أيضاً أن نظرية التداعي عاجزة عن إيضاح الاختراع. فالاختراع ليس ناشئاً عن التحام روابط التداعي، وإنما هو قائم على قطع هذه الروابط والتحرر منها. لأنه يبدل الأوضاع القديمة، ويزعزع أركانها، ويفقد النفوس ما اعتادته من الراحة الآلية.

ان جل الأفكار القديمة تميل الى البقاء في النفس كما هي وفقاً لقانون الجمع. وهذا القانون يضع في طريق الاختراع عقبات كثيرة تمنع التحليل من بلوغ نهايته. لذلك كثيراً ما تجد في المركبات الجديدة صوراً من آثار المركبات القديمة. ان محور عربات القطار ظل مساوياً لمحور عربات (الديليجانس) مدة طويلة من الزمان، ومقدم السيارة ظل مشابهاً لمقدم العربة. ان (ديكارت) أراد أن يهـدم مبادىء المدرسيين (السكولاستيك)، ولكنه لم يستطع أن يتجرد منها تماماً. وكثيراً ما تجد في الفن الحديث آثاراً من التقنيات الفنية القديمة، فالفنان يوفق بين القديم والحديث، وينتهي به ذلك في بعض الأحيان إلى إيجاد صور فنية جميلة.

٤ ـــ الحدس والتأمل

قـــد ينبجس الاختراع دفعة، ويشرق إشراقاً، وينكشف انكشافاً، وقـد يكون انبجاسه تدريجياً، بحيث يبذل المخترع جهداً فكرياً عظيماً لا يشرق النور عليه خلاله إلا بعد العناء الطويل. ولنبحث الآن في عوامل الاختراع التلقائية، أي في الحدس واللاشعور، ولنبين نسبتها إلى التأمل العقلي والجهد الفكري.

---

(1) Ibid 198 — 205

كثيراً ما يهتدي المخترع إلى غايته دفعة واحدة كأن وحياً مفاجئاً قد أشرق عليه ، وقد سمى الشعراء هذا الوحي إلهاماً، وسماه الصوفية كشفاً وإشراقاً ، ونحن نسميه الآن حدساً . قال (لوروا) : «ان المخترع شاعر حدسي » ، وقد بين (كلود برنارد) تأثير هذا الشعور الخاص ، وهذا الحدس الكشفي ، في الإبداع العلمي ، وأوضح (هنري بوانكاره) ذلك أيضاً بملاحظات هامة . والشعراء متفقون في نسبة مخترعاتهم إلى قوة خارجية ، مستقلة عنهم ، فيكلمونك عن شياطينهم ، أو رباتهم ، كما يكلمك الوسطاء عن أرواح العظماء التي يتصلون بها ، أو كما يكلمك بعض المرضى عن سكان إحدى السيارات . ولنذكر الآن بعض الأمثلة الدالة على ذلك :

قال (دوبوا – ريمون) يصف حاله[1] :

« لقد لقيت في حياتي بعض المصادفات الجميلة . وكثيراً ما لاحظت أنها كانت تشرق علي عفواً ، وفي وقت كنت لا أتوقع ورودها فيه » .

وقال (يعقوب – بوم)[2] :

« اني لأعلن أمام الله أني أجهل أنا نفسي كيف يتم لي هذا الأمر ، دون اشتراك إرادتي . لا أعلم ماذا يجب علي أن أكتب ، وإذا كتبت ، كان الروح هو الذي يلهمني ، ويبلغني درجة سامية من المعرفة . ولا أدري ، في الغالب ، هل كنت أقطن في العالم الحاضر بالروح ، أم كنت أنا نفسي قد حظيت بعلم يقيني ثابت » .

وقال (هنري بوانكاره) :

« غادرت في ذلك الوقت مدينة (كان) التي كنت ساكناً فيها للاشتراك في سياحة جيولوجية كانت مدرسة المعادن قد نظمتها ، فأنستني تقلبات السياحة أعمالي الحسابية . ولما وصلنا إلى (كوتانس) ركبنا في حافلة للقيام بنزهة ، فما أن وضعت رجلي على السلم حتى خطرت ببالي فكرة ، ليس في أفكاري السابقة ما يدعو اليها ، وهي ان التبدلات التي استعملتها لتعريف التوابع (الفوشيه) كانت مطابقة لتبدلات الهندسة اللاإقليدسية . لم أتحقق هذا الأمر في ذلك الوقت، ولو قصدت تحقيقه لما وجدت له مجالاً، لأنني لم أجلس في الحافلة إلا لأعاود الحديث المبدوء به، ولكنني كنت قد حصلت إذ ذاك على علم يقيني تام . فلما عدنا إلى (كان) اختبرت النتيجة وأنا مستريح الفكر لإرضاء وجداني » .

(1) Ribot, imagination créatrice, P. 44.
(2) Ibid,.P. 281.

ان تاريخ الفنون والآداب مفعم بكثير من هذه الأمثلة ، فقد أبدع (موزار) مزماره الساحر وهو يلعب البلياردو . قال (رمي دوغورمان) : « ان أفكاري لتستولى على شعوري كسرعة البرق أو مرور الطير » . وقال (غوته) في كتاب آلام فرتر : « صنفت هذا الكتاب وأنا غير شاعر بـه ، كمن يمشي في النوم ، فلما راجعته تعجبت منه كثيراً » .

يستنتج من ذلك أن المعاني والصور تشرق على العالم والشاعر اشراقاً يخرجان بها عن حد الاختيار ، كأن كلا منهما آلة تترجم عن وحي يوحى . فما هو سبب هذا الالهام الفاجىء ، وكيف يمكن تعليله ؟

حاول بعض علماء النفس تفسير هذا الفيض النفسي بالفاعلية اللاشعورية ، فقال (هوفدينغ) : « ان القسم الأعظم من عناصر تخيلنا يتجمع تحت عتبة اللاشعور ، فترتسم خطوط الصورة في العقل الباطن قبل أن تنبثق وتظهر ، فهي إذن نتيجة شعورية لعمل لا شعوري » .

المناقشة – ان الملاحظات السابقة صحيحة بالجملة ، لأن الإبداع كثيراً ما يكون متولداً من الحدس ، لا من النظر والتأمل ، إلا أن هناك مسألتين يجب ايضاحهما :

١ – لقد بالغ الكتاب في وصف أسرار الاختراع ، حتى زعم بعضهم أن (نيوتون) كشف عن قانون الجاذبية العامة بملاحظة التفاحة الساقطة ، ملاحظة عفوية ، والحق عن ذلك بعيد ، لأن الكشف يكون على الأكثر ثمرة التأمل المنظم ، والتفكير الطويل ، فقد قال (نيوتون) عن نفسه : « اني أضع موضوع بحثي أمام عيني دائماً ، وانتظر حتى يشرق النور الأول علي شيئاً فشيئاً ، وينقلب الى نور ساطع » :

أضف الى ذلك ان الإشراق الفاجىء كثيرا ما يكون مسبوقاً بعمل تأملي وجهد فكري ، حتى لقد قال (اغجر – Egger) : « الوجدان من غير بحث دليل على البحث من غير وجود »[1] وقال (هنري بوانكاره) : لا يكون العمل اللاشعوري ممكناً ومنتجاً الا اذا سبقه وعقبه عمل شعوري ، ولا تشرق هذه الإلهامات السريعة على الإنسان الا بعد جهود ارادية » (ص – ١٧٢) ، فيمكننا أن نقول اذن : أن التخمر البطيء ضروري للإبداع ، وهو يقتضي عملا شعورياً سابقاً ولاحقاً .

---

(1) Egger, Parole intérieure. 217.

٢ – ليس العمل اللاشعوري في الإبداع عملاً آلياً ، فقد بين (هنري بوانكاره) أن الإبداع لا يتولد من اتباع قواعد ثابتة ، ولا من تأليف أكبر عدد ممكن من المركبات، بل يتولد من إيجاد أحسن المركبات المثمرة ، ومن تحقيقها تحقيقاً مطابقاً للواقع ، فهو إذن انتخاب . ان قواعد هذا الانتخاب دقيقة جداً ، يشعر الإنسان بها من غير أن يحسن التعبير عنها، فهي حالة من أحوال الذهن المرهف ، الا انها غامضة مبهمة ، يحيط بها الضباب ، لا تنتقل من القوة إلى الفعل ولا تصبح بينة واضحة ، إلا إذا ثبتها التأمل . قال (جان جاك روسو) : «لعل قلبي وفكري لا ينتميان إلى شخص واحد، فالشعور السريع كالبرق يملأ نفسي ، إلا أنه يضنيني ويفتنني بدلاً من أن ينور فكري ، فأنا أشعر بكل شيء ، ولكني لا أرى شيئاً »، فإذا اقتصر الأمر على الشعور والحدس بقي الإبداع ظلاماً ، وإذا انضم اليه التأمل أصبح ضياءاً ساطعاً .

ينتج من ذلك كله أن الإبداع يقتضي التأمل، والمناقشة، والانتقاد، والسعي، والجهد. فالعبقرية ليست هبة من هبات الطبيعة ، وإنما هي ثمرة من ثمار السعي والثقافة . لقد كان عظماء المخترعين أكثر الناس عملاً وأعظمهم اجتهاداً. نعم ان الحظ في بعض الظروف تأثيراً كبيراً . ولكن المصادفات السعيدة لا تعرض، كما قال (ريبو)، إلا للذين يستحقونها. فالسعي ضروري إذن للعالم ، كما هو ضروري للموسيقار ، والمصور ، والكاتب . انظر إلى دفاتر الموسيقيين، وألواح المصورين، وأوراق الكتّاب، تجد فيها من التغيير والتبديل ما يدلك على أن الكمال لا يدرك من أول مرة . وهذا لم يرو عن (فلوبر) وحده بل روي أيضاً عن (غوته) وغيره . فقد قال (غوته) يصف أشعاره الاولى : « كنت أتأملها طويلاً ، وأحتاج إلى عدة سنوات في الوصول إلى إيجاد شيء مقبول » . وقال (نيتشه) : «ان تخيل الفنان والمفكر ينتج الحسن ، كما ينتج المتوسط ، والسيء ، إلا أن قوة حكمه المشحوذة بالتمرين لتنتخب ، وتحذف ، وتركب » . وقد تبين اليوم من مراجعة دفاتر (بيتهوفن) انه ألف أجمل ألحانه شيئاً فشيئاً ، وأنه استخرجها من مسودات عديدة . قد يصبح القليل التدقيق ، المستسلم بإرادته للذاكرة مرتجلاً عظيماً في بعض الظروف . ولكن صور الارتجال الفني أقل كمالاً من صور الفن المبدعة بجهد وعناء . فقد كان عظماء الرجال عمالاً ناشطين من الطراز الأول ، لا يتعبهم الاختراع ولا يملّون الحذف والغربلة والتبديل والتنظيم » .[1] قال (بول فاليري) [2] : « ليست الحماسة التلقائية من صفات

(1) Nietzshe, Humain trop humain — 155

(2) Paul Valéry, Variété, P, 176,

الكتاب الممتازين ، ولا هي ناقمة الكاتب عند خلوته في غرفته المظلمة لتأمل ما تصور وكتب ؛ وكما أن قوة النار المحركة لا تؤثر تأثيراً حسناً إلا إذا احيطت بحواجز تمنعها من التشتت ، فكذلك قوة الشعور يجب أن تحصر في حدود يعينها لها العقل .

ـ صور التخيل الابتدائية

١ ـ الفكر الوهمي

قلنا في أول هـذا البحث إن علماء النفس يسمون القوة التي تولد الأوهام والأحلام مخيلة . وهي فكر وهمي ، لا تنطبق صوره على الواقع . وقـد أطلق (باياجه) عليها اسم الفكر الآلي . إلا أن هـذا الاصطلاح لا يعجبنا ، لأن الفكر الوهمي ليس نتيجة خلل دماغي فقط ، وإنما هو نتيجة شروط نفسية خاصة .

١ ـ الشرائط الفيزيولوجية :

قال الفيزيولوجيون ان هذا الفكر ناشىء عن خلل في الدماغ .

رأي ديكارت وتلاميذه . ـ ان التخيل عند (ديكارت) هو القوة التي تعيد الصور ، وتحفظ الأشكال ، لا التي تدرك المعاني وتؤلف الأحكام ، وهي تتعلق بحركات الجسد وحده ، فالإحساسات أو الأفكار الطارئة (Idées advenices) تتولد من حركات الأجسـام الخارجية ، التي تؤثر في الجسد ، وتدفع الأرواح الحيوانية إلى الغدة الصنوبرية . ولكن هذه الأرواح قـد تتولد من تقطير الدم . فإذا كان القلب كثير الحرارة ازداد غليان الأرواح الحيوانية ، وهجمت على الدماغ ، وحركت الغدة الصنوبرية بعنف ، وولدت الأفكار المصطنعة « Idées factices » من غير أن يكون هناك مؤثر خارجي . وتسمى هـذه الأفكار المصطنعة بالأفكار الوهمية .

رأي بعض الطبيعيين المتأخرين . ـ لقد أخذ بهذه النظرية بعض المحدثين ففرقوا بين المؤثرات المحيطية والمؤثرات المركزية ، قالوا : إذا ازدادت حرارة الجسـد ، دفعت الدم إلى الدماغ ، وتولد منها تيار عصبي مستقل عن المؤثرات الخارجية ، وهـذا يبعث على توليد تصورات ليس بينها وبين العالم الخارجي أقل صلة . ولما كان هذا التيار العصبي يمر بالمسالك القديمة ، كان لابد للذكريات وتداعي الأفكار ، من الرجوع إلى الشعور ، وهكذا يختلط تأثير التيار العصبي بتأثير الذكريات .

ان هذا التعليل الفيزيولوجي يقلب التخيل الى تفكير آلي ، ويجعل الأحلام ناشئة عن فاعلية الدماغ

٢ – الشرائط النفسية :

ان لهذه الأفكار الوهمية سببين نفسيين أيضاً هما : – ١ – توقف عمل الانتباه وبطلان رقابته ، – ٢ – فاعلية الشعور الدائمة .

ويمكن بيان ذلك بتحليل أحلام النوم وأحلام اليقظة .

الأحلام الهيبناغوجية أو التخليط النومي . – ان بعض الأحلام يسبق النوم أو يتلوه أو يسوق اليه ، لذلك سمي هيبناغوجيا[1] .

الراغب في النوم يتجرد قليلا ، ويضطجع ، ويغمض عينيه ، وتكون حالته عند ذلك غير صالحة للعمل . لأنـــه يفقد انتباهه للحياة شيئاً فشيئاً . فلايفكر في أعماله ، ولا في علائقه بغيره ، بل ينشىء لنفسه حلماً اصطناعياً ، من غير أن يكون له في الغالب علاقة بالحالة الحاضرة . ويشتد هذا الحلم تدريجياً حتى يطرد من النفس كل التصورات التي تصلها بالحاضر ، ويقطع الإنسان على هذه الصورة كل علائقه بالعالم الخارجي ، مستبدلاً الخيال بالحقيقة . وإذا تخدرت جميع حواسه ، وزال انتباهه ، نام وهو في حلمه هذا ، ثم تابعه في نومه . قال (ألفرد موري) : « ان الحواس لا تتخدر تماماً في هـــذه الحالة ، فالاذن تسمع ، والأعضاء تحس مـــا تلمسه ، وحاسة الشم تدرك الروائح ، الا أن قدرتها على نقل الإحساس ليست شديدة ، ولا واضحة ، كوضوح الإدراك في اليقظة . أمـا النفس فإنها تفقد شعورها بذاتها ، وتصبح منفعلة ، مستغرقة في الأشياء التي تؤثر فيهـــا ، فهي تدرك وترى وتسمع ، من غير أن تدرك أنها تدرك أو ترى وتسمع » .

أحلام النوم الخفيف . – ان النوم ليس تاماً في أوله ولا في آخره . والحواس لا تنام كلها معاً . ان حاسة البصر تنام قبل حاسة السمع . وقد يبقى أيضاً مع النوم غبار من الإحساس المتقطع ، كالشعاع الذي يخترق الأجفان ، او صوت القيثارة المبهم الإدراك . الا أن هذا الغبار المظلم قد يكون شديد الوقع في النفس لانفراده بالتأثير ولعدم انشغال

(١) ان هـــذه الكلمة مشتقة من اليونانية (hypnos) النوم و (Agogos) وهو ما يرافق الشيء أو يسوق اليه .

الفكر بصور العالم الخارجي . مثال ذلك ان لدغة الحشرة الصغيرة تولد فيك وأنت نائم ألماً شديداً ، مع انه لا تأثير لها في اليقظة لانشغال النظر برأى الحشرة ، وانشغال السمع بصوتها . فتجرد النفس إذ ذاك من داخلها صوراً تلقيها على هذا الألم ، رغبة في تأويله ، ثم تحلم أنك في معركة وأنك قـد اصبت بطعنة خنجر ، أو تحلم أنسك تملقت بالأسلاك الشائكة ، أو أن كلباً قـد عضك ، إلى غير ذلك من التأويلات الموافقة للإحساس . ان وضـع الدبوس أو تحريكه على عنق النائم يجعله يحلم بحبل المشنقة . والنائم لا يقتصر على تضخيم الإحساس بالشيء ، بل يبدله بالصور التي يلقيها عليه ، ويكون مرور الصور على مسرح النفس سريعاً جـداً بحيث تحلم في دقيقة واحدة ، بأمور تحتـاج في تحقيقها إلى أسابيع طويلة .

أحلام النوم العميقة . - إذا رقدت جميع الحواس حصل النوم العميق . غير ان هذا النوم لا يخلو من الأحلام، لأن هنالك أسباباً كثيرة تبعث على حدوثها. منها أن الاحساس الداخلي (الحس المشترك) لايرقد بل يعظم تأثيره عند رقود الاحساسات الظاهرة. ويتولد من تأويل النفس لهذه الاحساسات الداخلية أحلام كثيرة ، فالاضطراب الداخلي، وسوء الهضم ، والألم الخفي ، والحاجات العضوية ، كلها تولد الأحلام . ويكون بعض هـذه الأحلام نذيراً « Réves Prémonitoires » . فقد يرى الانسان في نومه أنه مات، وتكون رؤياه هذه ناشئة عن شعوره في النوم بمرض قلبه الخفي المنذر، وقد يموت بعد بضعة أيام من مرض قلبه ، ويظن أنه قـد تنبأ من قبل بساعة أجله . ومن الأسباب التي تبعث على حدوث الأحلام في النوم العميق ، فاعلية اللاشعور . فقد يكبت الانسان في اليقظة بعض الهيجانات أو - كما قال (فرويد) - بعض المشاعر المخالفة للمنطق والأخلاق ، فتتجلى له في نومه ، ويرى أضغاثاً من الأحلام ، تظهر بهـا عقلية الانسان الابتدائي ، أو غريزة الحيوان الفظة.- وقد سمى فرويد ذلك (ليبيدو - La libido) أي الشهوة أو طاقة الحياة - ومهما يكن من أمر فإن آلية الأحلام تابعة لتأثير اللاشعور وفقدان الانتباه للحياة.

وقد يشتد تأثير الصور فتستولي على حركاتنا ، ويتولد من ذلك أحلام محركة كأحلام الماشي في نومه . ان النائم يكتفي بمشاهدة أحلامه ، أما المـاشي في نومه فيمثلها تمثيلا. ان حواسه لا تنام تماماً لأنـه يتجنب الحواجز ، ويخضع التلقين والايحاء ، ويقوم بأعمال تدل على مؤالفته للظروف الخارجية .

والتنويم المغناطيسي مشابه لهذه الحالة. فإذا نوم المنوم المغناطيسي شخصاً مستيقظاً، ولد في نفسه حلماً ثم طلب منه تمثيله، وإذا نوم شخصاً نائماً اقتصر على توجيه أحلامه، وهكذا تصبح أحلام النائم خاضعة لإرادة المنوم.

أحلام اليقظة. — لا تختلف أسباب هذه الأحلام عن أسباب الأحلام السابقة، ولنبين ذلك بإشارة مجملة إلى الهذيانات، والهواجس، وأحلام اليقظة:

الهذيان — ليس غرضنا هنا أن نسهب في دراسة الهذيان المتولد من بعض الأمراض العضوية أو النفسية، أو من استعمال بعض المهيجات أو السموم، فلنقتصر إذن على القول، إن الإرادة تكافح الهذيان وهو في أوله، وتحاول طرده من النفس بانتقاده، أو بالقيام بعمل من الأعمال، ولا يمكن تغلب الهذيان على النفس، إلا إذا فقدت قوة الانتقاد، وركدت الحواس، فلا يبقى في نفس المريض إلا تأثير ألمه، وفي نفس الهاذي (هذيان العظمة، أو هذيان الاضطهاد، أو غير ذلك) إلا تأثير فكرته الثابتة. ثم تدعو هذه الفكرة إلى ساحة الشعور جميع التصورات والأفكار الموالية لها. وهذا يدل على أن العوامل التي تولد الهذيان لا تختلف عن العوامل التي تولد الأحلام.

الهواجس أو أحلام اليقظة. — إن هذه العوامل نفسها تولد الهواجس، وأحلام اليقظة. وهي تحدث عندما ينسى الإنسان حاضره، ويزول انتباهه للحياة، واهتمامه بالأشياء الخارجية. وكثيراً ما يكون للظروف تأثير في ضعف الانتباه. إن الشعور بلذة الطعام بعد الغداء يسهل مجيء هذه التخيلات، وإذا ملّ التلميذ سماع الدرس استغرق في الأحلام وهو لا يحتاج في ذلك إلى كبير عناء، لأن إحساساً بسيطاً، أو جملة من الإحساسات (كصوت المحرك، أو صوت الاستاذ، أو طنين الذبابة، أو طيران عصفور في الصف، أو غير ذلك) تكفي لهجوم الصور والذكريات والأفكار على ساحة الشعور، ان هذه الأحلام ترفعنا إلى السماء، وتهبط بنا إلى الحضيض، فلا يوقفنا في عروجنا هذا شيء ولا نهتم بالامكان، ولا بالمنطق، حتى لقد ننسى الحاضر ونصدق أحلامنا وأوهامنا (مثال الراعي والجرة) ولا نرجع إلى الواقع، إلا إذا اصطدمنا بمؤثر شديد.

يتبين لك من ذلك أن أحلام اليقظة شبيهة بأحلام النوم، وهي تنشأ كما قلنا عن تناقص الانتباه للحياة، ورجوع الصور النفسية إلى ساحة الشعور. وقوامها شرود الذهن وانسلاخه عن العالم الخارجي واستغراقه في الهواجس والخواطر.

النتيجة : ليس الفكر الوهمي ناشئاً عن أسباب فيزيولوجية فقط ، وإنمـــا هو تابع لكثير من العوامـل النفسية ، إذا ابتعد العقل عن غاياته الطبيعية ، أي عن العمل ، وأضاع انتباهه للحياة ، سيطرت عليـــه الهذيانات والهواجس والأحلام .

أنواع التخيل المختلفة

ينقسم التخيل إلى ثلاثة أقسام : التخيل المبدع ، والتخيل التمثيلي ، والتخيل الوهمي ، ويمكن انقسامه بنوع آخر من القسمة إلى التخيل العملي ، والتخيل العلمي ، والتخيل الفني ، الا أن (ريبو) يقسم التخيل نوعين : التخيل الانفعالي (Diffluente)والتخيل التصويري (Plastiqne).

فالتخيل التصويري أو التشكيلي ، هو التخيل الذي يجمع من الصور ما هو واضح بيّن فيرتبه بحسب الروابط الموضوعية الدقيقة . ان وضوح هذا التخيل يشبه وضوح الإدراك ، حتى ان روابطه الموضوعية لتذكرك بالحقائق الخارجية ، وهو أكثر صور التخيل تعلقاً بإدراك المكان . وقد وصفوه بقولهم ، انه وضوح في كثرة . أمـــا أنواعه فهي : تخيل المهندس المعمار ، وتخيل النقاش ، والمصـــور ، وتخيل الكاتب الوصفي ، وتخيل شعراء الملاحم والفواجع ، وتخيل العالم ، وتخيل مخترعي الآلات ، والتخيل العملي (التجاري ، والمالي ، والحربي) .

والتخيل الانفعالي ، هو الذي يجمع من الصور ما هو غامض ، ومبهم ، ومتبدل ، فيرتبه بحسب الميول والاستعدادات الانفعالية ، على غير قاعدة ودون رابط منطقي ، بحيث يتألف من ذلك جمل من العواطف والأفكار ، يمتزج بعضها ببعض ، وفقاً لاتساق حياتنا الداخلية . أما أنواع هذا التخيل فهي التخيل العاطفي ، والروائي ، والوهمي ، وتخيل الأساطير ، والتخيل الصوفي ، وتخيل الرموز الدينية ، والرموز الطبيعية ، والتخيل الموسيقي ، وتخيل الأدب الرمزي[1] .

---

(١) ان في أشعار (فيرلين) كثيراً من الأمثلة الجيدة الدالة على التخيل الرمزي كقوله :

تنهدات الرياح	Les sanglots longs
رتيبة النواح	des violons
تجرح قلبي بها ، قيثارة الخريف	de l'automne
ويستفيض خيالي	blessent mon coeur
بالذكريات الخوالي	d'une langueur
أنشدها فأبكي ، بالدمع الذريف	monotone ,

(المقتطف فبراير ١٩٣٥) من ترجمة علي محمود طه .

ان كلا من هذين النوعين يختلف عن الآخر بالمواد التي يجمعها، والمبادىء التي يسير عليها، في ترتيب العناصر وربطها بعضها ببعض .

لا جرم أن مبادىء تصنيف (ريبو) صحيحة ، الا أن العلماء قد بالغوا في فصل كل من هذين النوعين عن الآخر . ان في الأوهام المخالفة للمنطق ما هو مركب من صور واضحة بينة، فكيف يجوز وضعه في صنف التخيل الانفعالي؟ — وفي التدابير المالية والتجارية ما هو مبهم غير معقول متولد من رغائبنا وعواطفنا ، فكيف يجوز ادخاله في صنف التخيل التصويري ؟ أضف الى ذلك أن العامل الانفعالي كما قال (ريبو) نفسه يدخل في كل نوع من أنواع التخيل المبدع ، فمن الصعب اذن في بعض الأحوال تمييز التخيل الانفعالي ، أو الغامض ، عن التخيل التصويري ، أو التشكيلي .

فخير لنا اذن أن نأخذ بالتصنيف العادي الذي يميز أنواع التخيل بعضها من بعض بحسب موضوعاتها وموادها . وهي التخيل الفني ، والتخيل العلمي ، والتخيل المالي ، والتخيل الفلسفي الخ ...

تخيل الفنان . — لا نحتاج الى كبير عناء في البرهان على أن التخيل نافع للفنان . ولكن هل يمكن أن تستغني بعض أنواع الفن عن الخيال . ان كثيراً من الكتاب يسمون أنفسهم واقعيين، ويزعمون أن هناك تصويراً واقعياً، واسلوباً واقعياً، حتى أنهم ليمدحون الروائي الذي يقلد الطبيعة تقليداً تاماً، وينسخ أشخاصه نسخاً، ويصورهم تصويراً مطابقاً للحقيقة ، مجرداً عن الخيال . اذا تعمقنا في التحليل ، وجدنا أن جميع أنواع الفن محتاجة الى التخيل ولكن بدرجات متفاوتة . ان صورة من صور (بونا Bonnat) الواقعية لا تحتاج الى الخيال بقدر ما تحتاج اليه صور (هنري مارتن) الرمزية ، ومع أن مذهب (زولا) في الأدب كان واقعياً ، فإنه لم يستغن عن الخيال مرة واحدة ، بل كان ذا خيال قوي ، وان كان غير منظم ، من ذلك أنه يشبه القاطرة في احدى رواياته بكائن حي يلهث من التعب ، ويبالغ في كل ما يصفه من القبح النفسي والجسدي ، ويجمع الحوادث ويرتبها ترتيباً مخالفاً لكل امكان ، لأن رغبته في اثبات رأيه تولد في نفسه اختراعات عجيبة ، فهو اذن لا يقتصر على الوصف الواقعي ، بل يبدل الحقيقة الواقعية كما يشاء

والتخيل ليس كما زعم بعضهم ، ملكة الهواجس والأوهام والأحلام ، وانما هو كما قلنا قوة تركيب وتأليف . كل من كتب مقالاً في مجلة، أو فصلاً من كتاب، يعلم أن سر الكتابة ليس في دراسة الموضوع ، ومطالعة الكتب الضرورية ، وجمع الملاحظات ، وانما هو في قلب الخيال الغامض الى صورة واضحة ، وفي ترتيب المواد وتنظيمها، وفي التعبير عن الأفكار بألفاظ صحيحة . والتخيل ضروري لتفصيل الأجزاء ، كما هو ضروري لتصور الكل، وربما كان تفصيل الأجزاء أصعب من تصور الكل، لأنه يقتضي جهداً ارادياً وصبراً طويلاً ، حتى لقد قيل : إن رأس العبقرية تفصيل الأجزاء وتحقيقها .

وليس التخيل ضرورياً لإنتاج الأثر الفني فحسب ، وانما هو ضروري أيضاً لتذوقه وفهم معناه ، ان كل فن من الفنون مبني على شيء من التواطؤ والاصطلاح، ومن الصعب فهم صوره المختلفة دون تخيل ، قد يظن أن في وسع كل انسان أن يدرك صور الفن ويفهم معانيها ، والحق عن ذلك بعيد ، لأن كثيراً من الصور المألوفة عندنا لا تطرب الاوربيين، كما أن كثيراً من الصور المألوفة عند الاوربيين لا تطربنا ، ان بعض السوريين مثلاً لا يستحسن أنغام (بتهوفن)وسبب ذلك أنه لم يتعود تخيل العناصر الضرورية لفهمها. ولا بد لصور الفن مهما تكن واقعية من أن تبتعد عن الطبيعة ، ولا يقطع هذا البعد بينها وبين الواقع الا بالتخيل ، فالتخيل يهب الحياة للجماد ، والحركة للسكون ، ويسمعك في صوت القانون واصطخاب العود ، حفيف الأغصان ، وتغريد الطير .

التخيل العلمي . — ربما قيل إن العلم في غنى عن التخيل ، لأنه مبني على أحكام صحيحة، وبراهين صادقة ، وتجارب ثابتة . وما حاجة العلم الى الوهم . ان الوهم شيء ، والحقيقة شيء آخر . نقول رداً على ذلك : إن التخيل ليس مرادفاً للوهم ، وان معظم الاختراعات العلمية ثمرة من ثمرات التخيل. والعلم علمان، علم تام، وعلم لم يتم بعد، فالعلم التام مبني على البرهان ، أما العلم الذي لم يتم بعد فإنه يبحث عن الحقائق الجديدة ، ولا يمكنه الوصول الى هذه الحقائق الابطريق الافتراض . اذا أراد العالم ايضاح حادثة من الحوادث تخيل لذلك الإيضاح فرضية ، ولا تنقلب هذه الفرضية الى حقيقة علمية الا اذا تحققت بالتجربة ، والبرهان العلمي يكون غالباً بالتحقيق الدقيق ، ووجدان الفرضية يكون بالتخيل ، الا أن الوجدان متقدم على البرهان . ثم ان تحقيق الفرضية العلمية يقتضي تخيل

الوسائل المؤدية اليه . لقد عرف العلماء منذ القدم ان صعود الزئبق في أنبوب البارومتر ناشيء عن الضغط الجوي ، إلا أن معرفتهم هذه لم تصبح علماً دقيقاً إلا عندما استطاعوا تحقيق فرضيتهم بتجربة (بوي دودوم) المشهورة . وما قلناه في العلوم الطبيعية يمكن أن يقال في الرياضيات . والدليل على أن الرياضيات محتاجة إلى التخيل . ان لأشكال الهندسة كمالاً غير متحقق في الأشياء الخارجية ، والرياضي يعرّف المعاني الرياضية بالتوليد ، أي يبين لنا في تعريف الشكل الهندسي مثلاً ، كيف يمكن توليده ، أو تركيبه بالتخيل ، ان ضعفاء التخيل لا يستطيعون أن يتصوروا خط (الازمبتوت) وهو المنحني الذي يتقرب دائماً من خط مستقيم من غير أن يلاقيه . ان استعمال الإشارات الجبرية ، وتصور الأعمال الحسابية الموصلة إلى حل مسألة من المسائل ، وإدراك التوابع والدالات ، كل ذلك يحتاج إلى التخيل . نعم ان هـذا التخيل ليس كتخيل الفنان ، إلا أنـه من حيث ضرورته للإبداع لا يختلف عنه .

التخيل الفلسفي . – قال (ليبنز) في فلاسفة ما بعد الطبيعة : انهم أحوج إلى التخيل من الشعراء . وذلك لأن كل فيلسوف من فلاسفة ما بعد الطبيعة ، يريد أن يضمن مذهبه إيضاحاً تاماً للكون . نعم أن المذاهب الفلسفية يجب أن تكون مبنية على العلوم الوضعية ، إلا أن الفلاسفة كثيراً مـا يجاوزون حدود العلم ، وينظمون المسلمات العلمية ، ويرتبونها بحسب غاياتهم ومقاصدهم ، انهم يجمعون الحقائق العلمية ، ويرتبون المسائـل النفسية ، ويتبعون أساليب البحث المنظم ، ليتوصلوا إلى إثبـات مذاهبهم ، أو تحقيق مبادئهم . وهذا يحتاج بلا ريب إلى تخيل واسع . لقد زعم (سبينوزا) أنه يريد اتباع طريقة الرياضيين في بناء مذهبه ، ولكنه لمـا وحد الله والعالم ، برهن على أن تخيله المبدع لا يقل سمواً عن تخيل أعظم الفنانين .

التخيل في الحياة الأخلاقية – لم يهتم العلماء بأثر التخيل في الحياة الأخلاقية اهتمامهم بأثره في الفن . حتى لقد ظن بعضهم أن المفاهيم الأخلاقية تتبدل وترتقي من غير أن يكون للأشخاص تأثير في ارتقائها . ونحن نعتقـد أن للافراد تأثيراً في الأخلاق ، لأنهم كثيراً مـا يختلفون في فهم القيم الخلقية الجديدة ، فمنهم من يهزأ بها ويعرض عنها ، ومنهم من يتمسك بهـا ويضحي بحياته في سبيلها . ان في الأخلاق مخترعين كما في الفن والصناعة . والاختراع في الأخلاق لا يكون مقصوراً على تصور الفكرة الجديدة ، بـل يكون أيضاً بالبرهان على امكان اتباع بعض القواعد في تنظيم الحياة الفردية والاجتماعية . ان لسـان الحال

غير لسان المقال. والإنسانية لا تنجو من اليأس، ولا تقضي على الفقر والجهل والظلم بتصور النظريات فحسب، بل بتطبيقها والعمل بها . والعمل يثير مشكلات لا ينبىء بها العلم، ولا يمكن التغلب على هذه المشكلات إلا بالتخيل .

ولا يكفي أن يحب الانسان العدل حتى يكون عادلاً، لأن حب العدل شيء، والعمل به شيء آخر، ان الرحمة قد تكون في غير موضعها، ومحبة الوطن تقتضي التنبؤ بنتائج الأفعال، كما تقتضي تخيل الوسائل المؤدية إلى إسعاد المواطنين . وليس العدل الحقيقي في تطبيق القوانين تطبيقاً آلياً، وإنما هو في تخيل أحوال الناس، وسبر غور مشاعر كل منهم بما يناسبه . والفاضل من استطاع أن يتصور نتائج أعماله قبل مباشرتها . نعم ان قيمة الفعل تابعة لنية الفاعل، لا لنجاحه في الواقع، إلا أن النية يجب أن تكون معقولة لا تشوبها شوائب الباطل، ولا يمكن تطهيرها من الشوائب وتوجيهها إلى الخير إلا بتصور نتائج الأعمال . وينبغي أيضاً أن تكون إرادتنا الصالحة مغمورة بحساسيتنا . ان خير وسيلة لتوليد الشعور بالرحمة في قلوب الناس هي في حملهم على تخيل آلام البؤساء .

التخيل في الحياة العملية . — إن نجاح بعض الناس في الحياة العملية، وقدرتهم على الاستفادة من الظروف، واحتيالهم على المصاعب، كل ذلك يحتاج إلى التخيل . فالتاجر يتخيل حاجات الزبون وميوله، ويتصور الأساليب الضرورية لإرضائه، ويعرف كيف يخاطر بأمواله في سبيل الربح، والقائد الماهر يعرف كيف ينفذ خطته وفقاً لمقتضى الحال . وكذلك حال السائس مع المسوس، والرئيس مع المرؤوس . والمهندس يدرك ما في آلته من نقص، فيتخيل وسيلة جديدة لتحسينها . والمالي يتصور طريقة جديدة تدر له المال، وتزيد ثروته . كل ذلك يدل على أن التخيل ضروري لحسن التدبير، وإتقان العمل، والكشف عن الوسائل التي تحسن مستوى الحياة .

وقصارى القول ان للتخيل أثراً في كل صورة من صور حياتنا . ما أشقى الذين لا يعيشون إلا في الحاضر، انهم لا يفكرون إلا في المسائل العملية التي تلقيها الظروف عليهم . ان افقهم محدود، لأنه ينتهي حيث تنتهي أعمالهم اليومية، فما بالك إذا كان خيالهم لا يرفعهم إلى حياة أسمى من حياتهم الواقعية، ان هذه الحياة لفقيرة، وان العمل فيها لجاف، انه خال من الشعر والجمال والموسيقى .

دع أن التخيل يبدل قيم الأشياء، ويلقي عليها حلة نفسية جميلة، انه يرفع الأعمال

الوضيعة ، وينجي من السأم والملل ، ويحيي في النفوس ميت الأمل . إلا أنه كثيراً ما يبعد الإنسان عن الواقع ويولد في نفسه عادة الاحلام الروائية ، ويجعله غير قادر على مؤالفة شرائط الحياة . نعم إن السمو إلى عالم الخيال من حين إلى آخر يجعل الحياة أقل قسوة مما هي عليه ، ولكن جمال هذا العالم الخيالي قد ينسينا العالم الحقيقي ، ويبعدنا عنه ، فنفضل الإقامة في قصوره الجميلة التي شيدناها بخيالنا ، ونقطع كل صلة بيننا وبين الواقع .

* * *

١ ـ المصادر

(1) Bergson, L'énergie Spirituelle, ch. VI
(2) Delacrois, Psychologie de l'art.
(3) Dugas, L'imagination.
(4) Le Roy. Logique de l'invention, in — Rev. Méta — 1905.
(5) Paulhan : Psychologie de l'invention.
(6) Picard (jaques) ' Essai sur les conditions positives de l' inven - tion dans les sciences, et Essai sur la logique de l'invention dans les sciences
(8) Ribot. Essai sur l'imagination créatrice.
(8) Valéry P. Variété.
(9) Weber, Une philosoqhie de l'invention, in Rev. Méta — 1932.

١ ـ ادرس علاقة الخيال بالحقيقة في أحد الآثار الأدبية أو الفنية التي تعرفها .

٢ ـ ما هي العواطف التي تشعر بها عند حل إحدى المسائل التي تشغل بالك . حلل شعورك بالجهد ، وشعورك بالفرح عند إيجاد النتيجة المطلوبة .

٣ ـ الوسط الاجتماعي والعبقرية الفردية

٤ ـ أنواع التخيل المبدع : التخيل التصويري ، والتخيل الانفعالي (راجـع كتاب ريبو في التخيل المبدع) .

٥ ـ التخيـل وأثره في الفاعلية .

٣ـ الإنشاء الفلسفي

١ ـ الفرق بين التخيل المبدع والتخيل التمثيلي .

٢ ـ إلى أي درجة يكون التخيل مبدعاً ؟

٣ ـ هل نستطيع بخيلتنا أن نقطع كل صلة بيننا وبين العالم الخارجي ؟

٤ ـ علاقة المثل الأعلى بالواقع .

٥ ـ ما هـــو أثر الشعور ، واللاشعور ، والجهـد المعقول ، والحدس الانفعالي ، في عبقرية الإبداع ؟

٦ ـ أثر الالهام والتأمل في الإبداع الفني .

٧ ـ الشعور بالمثل الأعلى . ما هي العوامل النفسية والاجتماعية المساعدة على تنميته ؟

٨ ـ ابحث في قول (آمبر) التالي :

« ربما كانت ملكة إدراك العلاقات هي الملكة الوحيدة التي يتميز بهـا العبقري عن غيره . ان أكثر الاكتشافات التي ترمي إلى تنظيم الحوادث وإيضاحها ، إنمـا تنشأ عن إدراك علاقات مجهولة » .

٩ ـ قال (وليم جيمس) : يمتـاز العبقري على الرجل العادي بقدرته على التداعي بالمشابهة . أوضح هذا القول بمثال من عندك وانقده .

الفصل التاسع

الانتباه

١ - تعريف الانتباه

تعريف الانتباه . - رأينا عند بحثنا في اللاشعور أن لحياتنا النفسية مركزاً منيراً وأطرافاً ضئيلة، وأنه يمكن تشبيه الشعور بأشعة النور المرسلة إلى غرفة مظلمة. فالانتباه لشيء هو توجيه هذه الأشعة اليه ، بحيث يصبح في مركز الشعور المنير . لذلك عرف العلماء الانتباه بقولهم : هو أن تتجمع الفاعلية النفسية حول ظاهرة من الظواهر لتجعلها تامة الوضوح .

فإذا كانت هذه الظاهرة خارجية كان الانتباه حسياً ، وإذا كانت داخلية كان الانتباه تأملياً

مثال ذلك : اذا جلست في مكتبي أفكر في أحد الموضوعات الفلسفية ، وجدتني قبل الابتداء بالتفكير محاطاً بكثير من المؤثرات الحسية ، فأسمع دقات الساعة ، وجلبة الطريق ، وأشم رائحة الزهر ، وأشعر بدرجة الحرارة ، وبتأثير ملابسي في ، وبمقاومة الكرسي لجسدي، وبغير ذلك من الاحساسات الكثيرة، فإذا فكرت في أحد الموضوعات ، واستغرقت في التأمل، ضعف تأثير هذه الاحساسات في، وتضاءل شعوري بها كما يتضاءل صوت السيارة المتباعدة عني . لقد كنت قبل الانتباه مشتت الفكر، فتجمعت أفكاري الآن كلها في مركز واحد .

وقد يزداد تجمع الأفكار حتى يبلغ درجة عالية ، ينسى فيها الانسان كل ما يحيط به من الاشياء، ويستغرق في التفكير، استغراق (أرخميدس) في حل قضاياه ، أو (باسكال) في حل مسائله . ليس هذا الاستغراق في التفكير تشتتاً أو ذهولاً ، وانما هو انتباه شديد.

ان حالة التشتت التام لا توجد إلا في الأحلام ، حيث يستسلم المرء الصور التي تساوره ، فيتبعها وتتبعه ، ويفقد كل فكر انتقادي ، ويمسي متراخي الشعور ، لا يفضل حالة على أخرى ، بل تتوارد الصور والذكريات عليه ، فتنضم بعضها إلى بعض وتتألف تبعاً لما يشعر بـه من حزن أو سرور ، أو حب ، أو طموح .

درجات الانتباه . - شبه العلماء عمل الانتباه بعمل العدسات المحدبة التي تجمع الأشعة في بؤرة واحدة . فكما أن العدسة تزيد قوة الأشعة المتجمعة في المركز ، كذلك يزيد الانتباه وضوح العناصر التي يتجه اليها . وهذا يدل على أن للانتباه درجات مختلفة . أولها الانتباه المشتت (Attention dispersée) ، وأعلاها التأمل العميق . وبين الأول والثاني درجات كثيرة تختلف باختلاف العمر ، ودرجة الثقافة والحضارة . ان الطفل والإنسان الابتدائي أقل انتباهاً وتأملا من الراشد والمتمدن ، فالانتباه ليس سبباً من أسباب الحضارة فحسب ، وإنما هو في الوقت نفسه ثمرة من ثمراتها .

١ - الانتباه المشتت . - هو الحالة التي تتفرق فيها عناصر حياتنا الداخلية ، وتتشتت ، فلا يتميز فيها إحساس عن إحساس ، ولا إدراك عن إدراك ، بل تبقى الإحساسات والإدراكات ، والعواطف ، والأفكار كلها على نمط واحد من حيث شدتها ووضوحها . أحسن مثال يدل على ذلك حالة الطفل ، أو حالة الراشد المتعب الفكر ، المستسلم للأحلام . فقد يستسلم الراشد للصور التي تمر به فتنوبه ، وتقوده ، وتستولي عليه ، كأنه لا فرق بينه وبين الأشياء التي ينظر اليها ، أو كأنه كما قال (كوندياك) عين تلك الأشياء التي تنطبع آثارها في نفسه ، حتى لقد قيل : لا فرق في هذه الحال بين الأنا واللا أنا ، وهذا التشتت لا يختلف عن حالة الذهول إلا قليلاً .

٢ - الانتباه المتجمع . - هو الحالة التي تتجمع فيها فاعلية النفس حول موضوع معين كما تتجمع أشعة العدسة في مركز واحد . ان هذا التجمع يقتضي على الأكثر جهداً وإرادة . وهو أعلى درجات الانتباه تنظيماً لفاعلية النفس .

٢ - أنواع الانتباه

يختلف الانتباه باختلاف موضوعه ، وباختلاف السبب الباعث على حدوثه .

١ – اختلافه بحسب الموضوع . – إذا اتجه الانتباه إلى شيء خارجي سمي خارجيا، وإذا اتجه إلى حياتنا الداخلية سمي داخلياً .

الانتباه الخارجي . – ينقسم الانتباه الخارجي إلى حسي ، وحركي . فالانتباه الحسي يطلق على تجمع فاعلية الحواس حول شيء معين، كانتباه عالم الحيوان لحشرة من الحشرات، أو انتباه عالم الآثار لوسام من الأوسمة القديمة، والفرق بين البصر والنظر، أو السمع والإصغاء كالفرق بين الادراك الحسي البسيط، والادراك المبني على الانتباه. أما الانتباه الحركي ، فهو تنظيم حركاتنا وترتيبها حتى تصبح مطابقة للأشياء الخارجية ، كانتباه العامل لعمله ، وترتيب الحركات الضرورية لانجازه وفقاً لما تقتضيه شرائطه المختلفة .

الانتباه الداخلي . – وهو نظر الانسان إلى حياته الداخلية . وتأمله إياها . فإما أن يكون هذا الانتباه عملاً ذهنياً بسيطاً ، واما أن يكون تأملاً عميقاً . وقد يتأمل الانسان أفكاره ، وذكرياته ، وتصوراته ، من حيث هي متولدة من أشياء خارجية، وقد يتأمل أحواله الشخصية من حيث هي داخلية ذاتية، وقد يروم دراستها لغاية علمية (سيكولوجية) أو لغاية أخلاقية ، أو أدبية ، ويسمى تأمله هـذا بالتأمل الباطني (Introspection) أو الاستبطان .

٢ – اختلافه بحسب السبب . – ينقسم الانتباه بحسب العلة التي تولده إلى ثلاثة أقسام . وهي الانتباه الآلي ، والانتباه التلقائي ، والانتباه الارادي .

الانتباه الآلي . – يتولد هذا الانتباه من مؤثر خارجي مباشر تولداً آلياً مستقلاً عن الارادة والاهتمام ، كانتباه الانسان لحركة مفاجئة ، أو نور ساطع ، أو رعد قاصف ، أو برق خاطف ، أو كانتباهه لفكرة ثابتة مسيطرة على نفسه (Idée fixe) . ان هـذا الانتباه ناشيء عن قوة المؤثر لا عن اتجاه النفس إلى الشيء أو ميلها اليه . فهـو إذن تابع لشدة الاحساس الخارجي ، أو لقوة الفكرة الثابتة ، لا إلى نزعات النفس ، وميولها ، واستعداداتها .

الانتباه التلقائي . – يتولد الانتباه التلقائي من اهتمامنا بالشيء وميلنا اليـه . ونحن لا نهتم بالأشياء كلها على حد سواء، بل نميل إلى بعضها دون بعض ميلاً تلقائياً من غير جهد فكري ، ولا تعب نفسي . ان الحيوان لا ينتبه الا عند الخوف من الخطر ، أو الاحساس بالمنفعة . فهو ينتبه للملائم رغبة في الحصول عليه . وينتبه للمنافي رغبة في تجنبه . ان هذا

الانتباه ناشيء عن غريزة حفظ البقـاء ، ولولاه لهلك الحيوان في معترك الحياة . وانتباه الطفل شبيه بانتباه الحيوان، الا أن حب الاطلاع عنده أشد وأقوى، أما الراشد فيختلف ميله الى الأشياء بحسب خطورتها ، وطرافتها ، وندرتها ، أي بحسب اهتمامه بها . ويكون انتباهه لها مصحوباً في الغالب بالانفعال . اذا زار السياح بلداً واحداً رجـع كل منهم بذكريات مختلفة ، لأنهم لا ينتبهون لشيء واحد ، واذا سرنا في الطريق انتبهنا لبعض الأشياء دون بعض . فالانتباه التلقائي اذن اصطفاء ، مجرد عن الارادة. الا أنه ليس تابعاً للعوامل الخارجية (الشدة ، والندرة) فحسب، وانما هو تابع كذلك لكثير من العوامل الداخلية : منها المزاج ، والثقافة المكتسبة، ونوع التفكير الشخصي، والمشاغل الحاضرة، وقابلية الانفعال .

الانتباه الارادي . – ينشأ الانتباه الارادي عن تجمع فاعلية النفس حول شيء من الأشياء التي لا نميل اليهـا بفطرتنا ، كانتباه التلميذ مثـلاً لدرس القراءة أو الحساب ، أو كانتباهك لحديث جارك الممل ، وأنت في حفلة ساهرة . ان هذا الانتباه يقتضي جهداً ارادياً ، لأن الارادة ضرورية لجمع فاعلية النفس في مركز واحد . غير أن درجة الانتباه الارادي لا تكون متناسبة مع كمية الجهد المبذول دائماً، بل قد تختلف كمية الجهد باختلاف الأشخاص لاختلاف الاستعداد ، والكسب . فإذا تعود الانسان كبح جماح نفسه ، والسيطرة على رغائبه وأهوائه، خفت كمية الجهد الضروري لانتباهه الارادي. والحيوان ليس في الغالب أهلاً للإنتباه الارادي ، حتى أن الناس أنفسهم متفاوتون فيه ، فيتبدل بحسب شرائط الحياة الاجتماعية ، ويختلف باختلاف الصنائع ، والأعمال، مادية كانت أو فكرية . وقد تقلب العادة هذا الانتباه الارادي الى انتبـاه تلقائي ، ويسمى عنـد ذلك بالانتباه المشتق . فالرياضي يحتاج في أول أمره الى جهد وارادة ، الا أنه بعد الاستغراق في التفكير ينسى نفسه ، ويميل كل الميل الى مسائله ، وتزول جميع العقبات عن طريقه ، ويصبح انتباهه تلقائياً . ان العادة في حياة الانسان تأثيراً قوياً، فهي تخفف وطأة البؤس والألم والمرض والفقر ، وتسهل تحملها، ومتى رسخت في النفس أصبحت طبيعة ثانية.

٣ ـ تحليل الانتباه

ان الانتباه مقيد بشروط فيزيولوجية ونفسية .

الشروط الفيزيولوجية . – ان الانتباه مصحوب بعوامل فيزيولوجية كثيرة ، من هذه العوامل :

١ – حركات الأعضاء . – الانتباه مصحوب بكثير من الظواهر الحركية ، كتقلص العضلات ، أو تمددها ، أو وقف حركتها ، وتبدل حركات الرأس والوجه والحواس ، في سبيل مؤالفة الشيء الخارجي ومطابقته .

ان الانتباه الحسي مثلاً ، يقتضي مطابقة العينين والأذنين للشيء الخارجي ، فالعين تغير أحديداب عدستها لتحصل على تأثير أوضح وأشد ، وتقلص عضلاتها ، لتجعل محوري البصر متلاقيين في الشيء ، ثم أن اذني الحيوان تتجهان إلى الفريسة ، والهرة تتحفز للوثوب على الفأرة . وقد يتوقف الإنسان عن الحركة في الانتباه الداخلي أو التفكير ، فالحاجبان يهبطان ، وتتشكل بينهما غضون عمودية ، والعين تغمض أو تتوارى وراء حجاب الفكر . أما في الانتباه الحسي فتتقلص عضلة الجبهة ، ويرتفع الحاجبان ، وتتشكل فوقهما أخاديد أفقية ، والجسد قد يترجم عن انتباه صاحبه بوقف حركاته أو تسكينها (مثال ذلك سكون المصغي إلى أحد الخطباء) ، حتى لقد بين الدكتور (سيمون) أن للأوضاع الجسدية شأناً عظيماً في انتباه التلاميذ [1] . وقد يصحب الانتباه الداخلي حركات إيجابية كالذي لا يستطيع التفكر إلا إذا مشى في غرفته ، وكالخطيب الذي لا تسيل قريحته إلا إذا تحرك واستعمل الإشارات . قال (جان جاك روسو) : «إني لا أستطيع التأمل إلا إذا مشيت ، فإذا وقفت وقفت أفكاري . ان رأسي لا يسير إلا مع رجلي» [2] وقد علل (ريبو) ذلك بقوله : ان هذه الحركات ضرورية لإيقاظ الفاعلية الدماغية ، وزيادة جريان الأفكار .

٢ – تبدل الدورة الدموية . – ان الانتباه مصحوب بتبدل في الدورة الدموية ، لأن الدم في حالة الانتباه يترك أطراف الجسم ويتجمع في المراكز . حتى أنه لشدة تجمعه قد يحدث احتقاناً في المراكز العصبية العاملة . فما بالك إذا كان كل عضو من الأعضاء يمتص كمية من الدم تساعده على التجدد .

٣ – تبدل النفس . – الانتباه مصحوب أيضاً بتبدل في التنفس . فيقصر الزفير ويطول

(1) Bulletin de la Société A. Binet 1981 — 1921
(2) Rousseau. J. J. Confessions P. 11

الشهيق ، ويزيد في ضربات القلب . ان التنفس في الانتباه الشديد شبيه باللهاث في التعب والإعياء .

الشروط النفسية . — إذا نظرنا الآن إلى الانتباه من الوجهة النفسية ، رأينا أنه يغير تركيب الشعور ، ويبدل فاعلية النفس .

١ — تغيير تركيب الشعور . — وصف (ريبو) الانتباه بقوله انه يضيق مجال الشعور ، ويقلب ظواهره المختلفة إلى فكرة واحدة (Monoidéisme) . ان عناصر الشعور في حالة الانتباه أفقر مما هي عليه في الحالة الطبيعية ، لأن التصورات كلها تنقلب إلى تصور واحد ، ويتعذر على الإنسان أن ينتبه لشيئين معاً في وقت واحد .

هل يمكن الانتباه لشيئين معاً ؟ — هذه المسألة قديمة ، وقد اختلف العلماء في الجواب عنها . فمنهم من يقول أن الانتباه واحد لا ينقسم ، ومنهم من يقول أن في وسع الإنسان أن ينتبه لشيئين معاً . ولنأت الآن ببعض الأمثلة . ان في طاقة الانسان أن يشتغل بأمرين معاً فيقرأ مثلاً ويغني في وقت واحد . ان هذا المثال لا يثبت لنا إمكان الانتباه لشيئين معاً ، لأن الانسان يغني بصورة آلية ، من غير أن يفكر في غنائه . وقد روي عن (يوليوس قيصر) انه كان يملي أربع رسائل معاً ، ويكتب هو نفسه رسالة خامسة في وقت واحد . ان هذا المثال لا يقطع مظان الاشتباه ، بل يدل على أن (يوليوس قيصر) كان يقوم بأعمال متتابعة ، فينتقل من أحدها إلى الآخر انتقالاً سريعاً ، حتى لقد روي عن (نابليون بونابرت)[١] أنه كان لا يوجه انتباهه إلا إلى مسألة واحدة ، فإذا انتهى منها انتقل إلى غيرها . إلا أن العلماء قد جاءوا بأمثلة اخرى ، منها أن بعضهم ينشد شعراً من الأشعار بصوت عال ، ويردد شعراً آخر في داخله ، وأن بعضهم يحل مسألة حسابية كتابية ، ويحل في الوقت نفسه عملاً ذهنياً ثانياً [٢] .

لا شك في أن الانتباه التام لشيء من الأشياء يقتضي اتجاه النفس اليه بكل قواها ،

---

(١) راجع مذكرات رودرر Roederer عن نابليون : قال مما كان يمتاز به على غيره قوة انتباهه ، وثباته في العمل . كان في وسعه أن يقضي ثماني عشرة ساعة في دراسة أمر واحد أو في دراسة عدة امور معاً . وقال نابليون عن نفسه : « إذا أردت أن أترك عملاً أغلقت جارووه وفتحت جارور عمل آخر ، فالأعمال عندي لا يختلط بعضها ببعض ، ولا تتعبني ، حتى اني إذا اردت ان انام اغلقت كل الجوارير ، ونمت » .

(2) Paulhan, La simultanéité des actes psychiques, dans Rev. scientifique. T.XXXIX — 1887. p 687

ولا خلاف في أن الجمع بين أمرين معاً يضعف قوة الانتباه لكل منهما ، إلا أنه في وسع بعض الأشخاص أن يركزوا نشاطهم الفكري في عدة أمور معاً . نعم أنه يمكن في بعض الأحيان تعليل ذلك بانتقال الفكر بسرعة من أمر إلى آخر ، ولكن من الصعب تعليل جميع الأمثلة التي جاء بها (بولهان) و(وندت)و (ستانلي جفونس)تعليلاتاماًإلابتقدير إمكان الانتباه لشيئين معاً في وقت واحد . ولولا ذلك لكانت كل مقايسة بين أمرين متعذرة .

ينتج مما تقدم أن الانتباه لا يقلب كثرة الأفكار إلى وحدة مطلقة ، لأن الوحدة التي يؤدي اليها الانتباه ليست سوى وحدة نسبية ، ومعنى ذلك أن الفكرة تصبح إذ ذاك عاملاً من العوامل المنظمة ، تجذب اليها الأفكار والذكريات والرغائب ، وتجمعها في سلك واحد . لذلك قيل إن الانتباه وحدة في كثرة، أو بالأحرى جمع لحالات نفسية كثيرة في فكرة واحدة منظمة . قال (رويسن Ruyssen)[1] : يظن بعضهم أن الانتباه ، تضييق لساحة الشعور وتجميع لعناصرها في فكرة واحدة... والأصح أن يقال أن الفكرة المتميزة هي التي تضم اليها الذكريات حتى تملأ عتبة الشعور كلها . فالانتباه بهذا المعنى الأخير لا يمنع تعدد الأفكار (Polyidéisme) . ان الانتباه لصورة من الصور النفسية ، يوجب جمع الأفكار والذكريات والرغائب في دائرة واحدة ، فهو إذن كما قلنا وحدة ، إلا أن هذه الوحدة ليست وحدة عددية ، وإنما هي وحدة تركيب ، أو تنظيم ، أو قل اذا شئت إنها وحدة في كثرة .

٢ – تبدل فاعلية النفس . – إذا حللنا الانتباه بالنسبة إلى فاعلية النفس تبين لنا أنه توقف آني في تيار الاحساسات ، والتصورات ، والعواطف ، والأفكار . إذا قرع باب غرفتي وأنا مستسلم للأحلام ، مستغرق في التأمل ، وقفت سلسلة أحلامي ، وانقطع تيار أفكاري ، ونظرت إلى الباب لأعلم من الطارق ، حتى ان الجسد نفسه ليشترك في هذا التوقف . ان الانتباه لصورة من الصور النفسية يلهيني عن الصور الأخرى ، ويوقف تيار أفكاري عن الحركة .

ولكن هذا التوقف ليس سكوناً مطلقاً ، ولا تعطلاً ذاتياً . لأن النفس عند وقوفها ، تتجه إلى الشيء، وتطلب منه زيادة وضوح، كأنها تبغي بذلك كشف الحجاب عن المجهول. فالاتجاه بلا بحث ، أو تفحص ، ليس انتباهاً حقيقياً ، وإنما هو فكرة ثابتة تسيطر على

---

(1) Ruyssen. Evolution Psycbolgiqne du Jugement P . 108

النفس دون فاعلية ، كالطفل الذي يتبع بعينيه حركة الشمعة ، فينقاد لها دون تفحص ولا فاعلية ، لخلو نفسه من كل فكرة. أما الانتباه الحقيقي ، فهو اتجاه وتفحص وبحث.

ينتج مما تقدم أن حياتنا الداخلية في حالة الانتباه لا تتوقف عن الحركة . لأن توقف الأحوال النفسية عن الحركة يؤدي إلى فقدان الشعور بها .

الشروط الاجتماعية . – الحياة الاجتماعية تدفع الأفراد إلى الذهاب في اتجاهات كثيرة ، وتخلق لهم في هذه الاتجاهات أهدافاً صناعية ليس في غرائزهم الأولية ما يدفعهم اليها ويحببها اليهم . والفرد يخضع لسلطان المجتمع بتأثير التربية ، فيضيق على غرائزه الخناق ، ويخالف ميوله ، ويجعل انتباهه خاضعاً لإرادته . فالهيئة الاجتماعية تؤثر إذن في الانتباه الإرادي ، لأنها تدعو الفرد إلى التقيد بنظمها ، واتباع مثلها العليا ، فيستيقظ من ركوده ، ويتجه اليها ، ويراقب نفسه ، ويدرك ذاته ، ويخالف نزعاته الطبيعية بجهده الإرادي .

٤ – حقيقة الانتباه

رأينا بالتحليل أن شرائط الانتباه كثيرة ، فمنها ما هو حسي ، ومنها ما هو انفعالي ، ومنها ما هو حركي ، ومنها ما هو اجتماعي . إلا أن بعض الفلاسفة لم يبن تعليله لحقيقة الانتباه على هذه الشرائط كلها ، بل بناه على عامل واحد فقط .

نظرية كوندياك . – زعم (كوندياك) في كتاب الإحساسات (Traité des sensations) أن العامل الحسي هو العامل المقوم للانتباه ، فالانتباه عنده احساس مانع (Sensation exclusive) ، ومعنى ذلك أن الإحساس الشديد يستولي على النفس ويمنعها من الانتباه لغيره . مثال ذلك أن الإنسان ينتبه للضجة الشديدة أو النور الشديد بالرغم منه ، فتقتصر حياته النفسية خلال الانتباه على هذا الإحساس وحده ، ويمتنع عليه التفكير في شيء آخر غيره ، ويخلو شعوره من جميع الصور ، ويصبح ذلك الإحساس في تلك البرهة من الزمان مشتملاً على حياته النفسية كلها ، فلا أثر فيها للإرادة ، ولا أثر فيها للجهد ، كأن شدة المؤثر الحسي هي العلة الوحيدة لحدوث الانتباه .

المناقشة . – ان هذه النظرية تهمل عوامل الانتباه المختلفة ، وتقتصر على عامل واحد منها ، مع أن الانتباه حالة مركبة ، لا حالة بسيطة ، وهو كما قيل حالة توتر وتجمع ، وهو ليس تابعاً للمؤثر الخارجي وحده ، وإنما هو تابع كذلك لفاعلية الشخص واستعداده

النفسي. ان هذه العوامل الداخلية موجودة في الانتباه التلقائي، لأن المرء لا ينتبه انتباهاً تلقائياً إلا لما يحب. وهي موجودة أيضاً في الانتباه الارادي، لأن الانسان ليس آلة تابعة للعوامل الخارجية وحدها . ان انتباهي لمسألة هندسية ليس ناشئاً عن الاحساس البصري المباشر، كما أن إصغائي للصوت الوطيء الخافت بالضجة الشديدة ليس تابعاً للمؤثرات الخارجية . انني اصغي إلى صوت رفيقي الضعيف ، ونحن في القطار ، بالرغم من ضجة القاطرة ، وقرقعة دواليبها .

على أن نظرية كوندياك هذه تدلنا على وجود انتباه طبيعي لا إرادي شبيه بالفعل المنعكس. وقد وصفه العلماء المتأخرون وصفا دقيقا، فقال (هوفدينغ)[1] : ان هذا الانتباه الطبيعي أوّلي ، وهو موجود الحيوان ، فالحمامة تستطيع أن تتبع النور بعينيها ، وتتحرك معه ، والطفل يتأثر بالمؤثرات الخارجية، إلا أن هذا الانتباه شبيه بالغريزة، وهو نقيض الانتباه الارادي الذي ذكرناه سابقا .

نظرية ريبو - قال (ريبو) في كتاب (سيكولوجيا الانتباه) : ان الانتباه نوعان: إرادي، وتلقائي، فالانتباه التلقائي أصل، أما الارادي ففرع مشتق منه، لأنه يكتسب بالتربية ، وينمو بالتمرين ، إلا أن الارادة ليست ذاتية لهذا الانتباه المشتق، وهو في الحق ليس إراديا أكثر من الانتباه التلقائي ، وإنما هو اصطناعي ، مكتسب ، والنفس في كلا الحالين تكون منفعلة لا فاعلة .

فما هو الانتباه التلقائي ؟ يقول (ريبو) : ان الانتباه التلقائي ناشيء عن أسباب انفعالية . والانسان كالحيوان لا ينتبه تلقائيا الا لما يهتم به ويميل اليه ، واذا جردناه من الشعور باللذة، والألم، عجز عن الانتباه، ان الانتباه الشديد مبني دائماً على الأهواء العظيمة. وجدير بالخطباء والمربين أن يهتموا بهذه الملاحظة ، لأنها تبين لنا أثر الاهتمام في نفوس الناس ، وتطلعنا على كيفية ايقاظ الانتباه بتحريك العوامل الانفعالية .

وقد بين (ريبو) أيضاً أن جميع العوامل الانفعالية تنحل الى النزعات والميول ، وان النزعات ليست في الحق الا حركات ، أو توقف حركات، شعورية كانت أو لا شعورية . فالانتباه تابع اذن للشرائط الحركية .

قال ريبو[2]: ولنفرض أننا جردنا أحد المشاهدين الحاضرين في الاوبرا من مطابقة العينين

1 Hoffding. Psychologie, p. 156

2 Ribot, Psychologie de l'attention, P. 38

والرأس ، والجسد ، والأطراف ، للشيء المرئي ، ومن تبدلات التنفس ، والدورة الدموية الدماغية الخ ... ومن الانعكاس الشعوري أو اللاشعوري لهذه الظواهر على الدماغ ، فإن ما يبقى على هذه الصورة المجردة من الكل الأولي ليس انتباهاً . وإذا بقي هناك شيء فهو حالة شعور زائلة ، أو ظل الذي كان من قبل ».

ان هذه الحركات ليست متولدة من الانتباه ، وإنما هي مولدة له : فالعوامل الفيزيولوجية من تبدلات في التنفس ، أو في الدورة الدموية ، وحركات في الأعضاء ، تولد الانتباه ، كما تولد الهيجان . ومعنى ذلك أن نظرية (ريبو) في الانتباه شبيهة بنظرية (وبليم جيمس) في الهيجان .

ولكن كيف يتولد الانتباه الإرادي من الانتباه التلقائي ؟

يقول (ريبو) : «إذا كان الشيء غير جذاب بطبيعته فاجعله جذاباً بصورة صناعية» . فإذا أصبح جذابا ملت اليه ، ورغبت فيه ، كما ترغب في الأشياء التي تميل اليها ميلاً طبيعياً . وقد بين (ريبو) أن لتوليد الانتبـاه الإرادي من الانتباه التلقائي ثلاث مراحل : أولاها مرحلة التأثير بطريق العواطف البسيطة كالخوف ، والرغبة في المكافأة ، وحب الاطلاع ، وثانيتهـا استعمال العواطف المركبة ، كحب الذات ، والمباراة ، والطموح ، والمنفعة ، وثالثتها العادة التي تتولد من تكرار العوامل السابقة . فالانتباه الإرادي يكون في أوله صناعياً متكلفاً ، ثم يصبح بالتكرار والعادة طبيعة ثانية .

وهـو ينمو بتأثير التربية والاجتماع ، لا بل هـو كما قيل عامل من عوامل التكامل ، وثمرة من ثمرات الحضارة .

المناقشة . — ليست هذه النظرية إلا نتيجة للنظرية الكبرى التي تجعل الظواهر النفسية ناشئة عن الظواهر الفيزيولوجية . وقد ذكرنا هذه النظرية في بحث الهيجان وفندناها .

ونقول الآن انها لا تعنى بفاعلية الذهن خلال الانتباه ، ولا تهتم بالشرائط النفسية التي ذكرناها سابقاً .

وقد ذكر العلماء في الاعتراض على هذه النظرية بعض التنبيهات :

١ — لا شك أن العوامل الفيزيولوجية أثراً في الانتباه ، لأن حذف الظواهر الفيزيولوجية يؤدي إلى إضعاف الانتباه ، أو تعطيله ، ولا يكون الانتباه تاماً إلا إذا كان مصحوباً بهذه الظواهر . ومن الصعب أن ينتبه الإنسان لشيء من غير أن يظهر ذلك عليه . إلا أن هذه الظواهر ليست علة الانتباه الحقيقية ، لأن الانتباه لا يوجد بوجودها ، ولا يزول بزوالها دائماً .

٢ ـ لا ينشأ الانتباه عن التبدلات الفيزيولوجية وحدها ، بل ينشأ عن كثير من العوامل النفسية المقارنة لها . ان المطابقة بين حركات الجسد والشيء الخارجي ليست كافية لحدوث الانتباه . إذ كثيراً ما يكون الانتباه متقدماً على هذه المطابقة . مثال ذلك أن الانتباه الحسي كثيراً مما يكون مسبوقاً بتيقظ فكري ، وتوجه نفسي لا أثر للمطابقة الحسية فيها . فإذا خطر ببالي عند كتابة هذا البحث،أن اراجع فكرة قرأتها سابقا في أحد كتب علم النفس ، تهيأ لها فكري وتوجهت اليها نفسي ، قبل مراجعة الكتاب. ان هذا التوجه النفسي، انتباه متقدم على المطابقة الحسية« Pré attention »[1] وهي حالة مادية لا تقتضي وجود الانتباه معها ، لأن الانتباه الحقيقي لا يوجد إلا حيث توجد المطابقة النفسية .

٣ ـ ليس الانتباه إحساسا مانعا، لأن الانتباه لشيء هو كما ذكرنا آنفا، توجه القوى النفسية كلها اليه . ففيه فاعلية نفسية ، وحركة داخلية ، أما الإحساس المانع فليس فيه شيء من ذلك ، لأنه يستولي على النفس ، ويطرد منها كل الصور والأفكار، فهو إذن يفقر النفس ويمنعها من التفكير . الانتباه الحقيقي يستعين بجميع ملكات العقل، فيدعو سلاسل الذكريات إلى ميدان الشعور ، ويستخدمها في تفهم الأشياء . ويغني النفس بجمع ملكاتها في نقطة واحدة، ويزيد وضوحها المنتج،وتكيفها، ومؤالفتها الحاضر، وهو حالة من أحوال الفكر المركب ، تشتد فيه فاعلية النفس وتتجمع قواها في مركز واحد . ويمكننا أن نمثل لك حالة الانتباه بخط فيه زاوية تدل على الاشتداد والتوتر ، وحالة عدم الانتباه بخط مستقيم يدل على تتابع أحوال النفس على وتيرة واحدة .

حالة الانتباه

(شكل ٤٦)

حالة عدم الانتباه

(١) راجع كتاب وليم جيمس في علم النفس « Précis de Psychologie » ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠ قال جيمس : « إذا كان الشيء موجوداً في اطراف ساحتنا البصرية فإنه لايستطيع في العادة ان يوقظ انتباهنا إلا إذا جذب اعيننا اليه ، اعني انه لا يستطيع ذلك إلا اذا احدث في اعيننا حركات الدوران والمطابقة التي ترسل الخيال إلى البقعة الصفراء ، وهي النقطة التي تكون الحساسية البصرية فيها اقوى . على ان العادة تجعلنا قادرين على الانتباه لشيء موجود في اطراف الساحة البصرية، مع بقاء العينين في سكون تام،بحيث يستطيع المعلم ان يراقب حركات التلاميذ في غرفة المطالعة من غير ان ينظر اليهم . والنساء بالجملة اقدر من الرجال على ممارسة هذا النوع من الانتباه البصري الجانبي ».

وقد حقق (هلمولتز) ذلك بتجربة بسيطة، فثبت العينين بجهاز خاص،وجمع البصر كله في ثقب دبوس ، فكان الشخص بالرغم من ذلك ينتبه إلى صورة موجودة في اطراف الساحة البصرية ،

٤ – على أن (ريبو) لا يقول مع (كونديلاك) ان الانتباه إحساس مانع ، بل يقول ان الانتباه التلقائي يكشف لنـــا عن أحوال الشخص وميوله وعاداته . فالبواب لا يصيخ بسمعه إلا إلى المنذر ، ولا يعبأ إلا بسقط الكلام ، والإسكاف لا ينتبه إلا للأحذية ، كما أن الخياط لا ينتبه إلا للأزياء. ليس غروب الشمس في عين المصور كغروبها في عين الفلاح، كل ينظر إلى الأشياء بعين نفسه ، ويلقي عليهـــا رداء من ميوله وأحلامه . لم يخفق قلب (مالبرانش) لدى قراءة كتاب الإنسان لديكارت، إلا لموافقة ذلك الكتاب لأفكاره وأهواء نفسه . وهذا كله يدل على أن الانتباه ليس تابعاً لطبيعة المؤثر الخارجي فقط ، وإنما هـو تابع أيضاً لطبيعة الشخص المدرك ، فقد يكون المؤثر واحداً، ويختلف الناس في الانتباه له ، ويرجع هذا العامل الشخصي إلى الوراثة ، والتربية ، والإرادة . فالنفس إذن فعالة في الانتباه التلقائي والانتباه الإرادي معاً؛ لأنها تصطفي بحسب ما توجبه نزعاتها، وميولها وعاداتها ، وهذا الاصطفاء عمل دائم .

٥ ـ فاعلية النفس في الانتباه

تختلف فاعلية النفس في الانتباه باختلاف أنواعه ، فالانتباه التلقائي يستند إلى قانون الاهتمام ، أما الانتباه الارادي فيقوم على الجهد وفاعلية التركيب. ولنبحث في كل من هذين الأمرين على حدته .

١ – **قانون الاهتمام** . – إن قانون الاهتمام قانون الحيـــاة ، لأن الموجود الحي لا يهتم إلا بما له علاقة بنفعته الحاضرة ، ولا ينتبه انتباهاً تلقائياً إلا لما يؤثر فيه ويهيجه .

ما هي عوامل الاهتمام؟ لا توقظ الأشياء انتباهنا بطبائعها الحقيقية أو الموضوعية ، بل بما هي عليه بالنسبة الينا ، فقيمتها إذن ذاتية ، وهي تابعة لتأثيرها فينا ، فتارة تولد فينا لذة وإعجابا ورغبة ، وتارة تولد فينا ألمـــا واشمئزازاً ، أو غضبا ورهبة . فالملائم والمنافي كلاهما باعث على الاهتمام . ويمكن إرجاع الاهتمام إلى العوامل التالية :

١ – القوة . – البرق أو الرعد وكل لامع أو متحرك يوقظ الانتباه . فالحالات القوية أدعى إلى الاهتمام من الحالات الضعيفة ، ولذلك كان الانتباه للحاضر أقوى من الانتباه للغائب ، وكثيراً ما نكون غارقين في التأمل ، فنسمع صوت بندقية أو سيارة أو طيارة فيلهينا هذا الصوت عن تأملاتنا ، حتى لقد قال (باسكال) : « قد يكون طيران الذبابة أو طنين الحشرة كافيا لتشتيت أفكارنا» .

٢ – الغرائز والميول المكتسبة . – يختلف الاهتمام باختلاف النزعات الغريزية والميول المكتسبة ، فالجائع لاينتبه إلا الطعام ، والعطشان يحسب السراب ماء . كل حاجة عضوية تدل على نزعة غريزية – أما الميول المكتسبة فتتولد من العادة ، والتربية ، وتأثير الحياة الاجتماعية . كل انســـان يرغب في الحديث عن مهنته ، ولا يرى الأشياء إلا من زاوية اهتمامه . وإذا كانت الطبيعة تكلم الموسيقار بلغة الألحان ، فهي تكلم المصور بلغة الأشكال والألوان ، والغاب في نظر الحطاب يختلف عنه في نظر الصياد ، أو في نظر السائح التعبان : فنحن لا نرى في الأشياء إلا ما نريد ، ولا نجد فيها الا ما نحب .

٣ – المشاغل الحاضرة . – اذا شغلك مرض وجدت اعراضه ظاهرة على كل مريض ، واذا شغلك أمر لم تدرك من الأشياء الا ما له علاقة به ، فالحزن يقلب بهجة الطبيعة الى ظلام قاتم ، والحب يمنع العاشق من التفكير في غير المعشوق .

الجهد الارادي وفاعلية التركيب . – قال (الفرد بينه) : ان الانتباه الارادي يقتضي مؤالفة الذهن لاحدى الحالات الجديدة ، ولا تتم هذه المؤالفة الا بتركيب جديد تختلف عن تداعي الأفكار . لأن التداعي يقتصر على استرجاع المركبات القديمة ، أما الانتباه فيخلق تركيبا جديداً . اذا لاحظنا حادثة من الحوادث ، أو أصغينا لخطيب ، أو فكرنا في معنى من المعاني ، فـــإن فكرنا ينتقل بنفسه الى حالة خاصة ، ويتهيأ لقبول الشيء الجديد ، حتى لقد قال (لامارك) : ان وظيفة الانتباه ، هي التحضير والاعداد ، لأن الذهن يستحضر في الانتباه جملة من المعاني والصور ليستقبل بها الشيء الجديد ويوضحه ؛ ففي الانتباه الحسي ، يرسل الفكر الى الشيء الخارجي جملة من الصـــور الذهنية ، وفي الانتباه الداخلي يستعين العقل بجملة من الذكريات والأفكار المتعلقة بموضوع البحث . فالانتباه الارادي ليس حالة بسيطة ، وانما هو حالة مركبة تنطبق فيها الارادة على العقل . قال (هنري برغسون) : الانتباه هو إبداع صورة ذهنية نستقبل بها الإدراك الجديد ، أو هو تصور الأمر قبل وقوعه ، أو طلب فرضية من المخيلة تساعدنا على تفهم الشيء الجديد مع ادراك علاقته بقسم من تجاربنا الماضية ، فلا انتباه إذن دون إدراكات سابقة .

أثر الإدراكات السابقة : لا ندرك إلا ما نستدرك . ومعنى ذلك أن الادراك التـــام الواضح لا يتم الا بالادراكات السابقة المكتسبة . فلا نفهم كلام محدثنا الا اذا كنـــا نعرف لغته ، واذا جهلنا لغته كانت ألفاظه أصواتاً غامضة ومبهمة ، لاتعيننا على وضع فرضية نستقبل

بها هذه الإحساسات السمعية . وكلما سمعنا جملة من متكلم غائب عن نظرنا تخيلنا صورته وخطوطه الوجهية ، فالإدراكات السابقة تساعد إذن على تفهم الشيء الجديد .

وكثيراً ما ننظر إلى الأشياء من غير أن ننتبه لمعانيها ، فإذا دلنا رجل على ما تشير اليه هذه الأشياء تعجبنا من عدم انتباهنا لها في المرة الاولى. مثال ذلك أننا ننظر إلى الصورة الجديدة من بعيد ، فلا نفهمها ، ولا نعرفها بوضوح ؛ فإذا تقربنا منها وفهمناها ، ثم عدنا إلى المحل الذي كنا فيه وجدناها ظاهرة واضحة وتعجبنا من غموضها الأول . ان هذا الاتضاح ناشيء عن انضمام الإدراكات السابقة إلى الإدراك الحاضر. وهذا يدل على أن المطابقة الحسية وحدها لا تجدي نفعاً إذا لم يكن في النفس فاعلية توضح الاشياء المدركة .

وعلى ذلك فالناس لا يتذوقون الآثار الفنية والأدبية الجديدة ، إلا إذا ربطوها بإدراكاتهم السابقة . وقد أشار (وليم جيمس) إلى ذلك فقال : ان القديم وحده ، والحديث وحده ، لا يدعوان إلى الاهتمام ، لأن القديم تافه ، والحديث غير مألوف ، ان القديم لا يخلق الاهتمام ، ولا يوقظ الانتباه ، إلا إذا ألبسته ثوباً جديداً ، وإلباسه هذا الثوب لا يتم إلا بانضمام الإدراكات السابقة إلى الإحساسات الحاضرة . ان الدليل مفيد في السياحة ، لأنه يقدم لنا صوراً وإدراكات سابقة نستقبل بها الأشياء الجديدة ، نعم انه يفقد هذه الأشياء الجديدة نضارتها ، إلا أنه يجعلها أكثر وضوحاً ، ويكشف لنا عن كثير من الامور التي لا ننتبه لها إلا به . ان البدوي لا يرى في المدينة شيئاً مما يجب أن ينظر اليه ويعجب به ، انه لا ينتبه إلا للأشياء التي يستطيع ربطها بإدراكاته السابقة وصوره الذهنية المألوفة ، وهي أشياء تافهة ، لا يفهم معناها الحقيقي ، ولا يدرك غايتها. دع ان الاهتمام وحده لا يكفي لإيضاح الانتباه ، فقد نهتم بالشيء ونميل اليه من غير أن يكون انتباهنا له واضحاً . مثال ذلك ان أهل المريض وأصدقاءه يهتمون به أكثر من الطبيب ، إلا أنهم لا ينتبهون لأعراض مرضه كما ينتبه لها الطبيب نفسه .

ينتج مما تقدم أن الانتباه الحقيقي لا يتم إلا بفاعلية ذهنية مركبة ، تجعل الإرادة قادرة على جمع عناصر الشعور في الموضوع المدرك ، لتجعله أكثر وضوحاً وأحسن تميزاً ، أضف إلى ذلك ان للهيئة الاجتماعية تأثيراً في هذه الفاعلية الارادية . فهي تؤثر في عناصر الانتباه كما تؤثر في صورته ، ان انتباه الطبيب لأعراض المرض ناشيء عن دراسته لأعراضه

ومعرفته بأوصافه . فانتباهه له إذن مكتسب من علمه أي من تأثير الحياة الاجتماعية فيه، ان التصادم بين نزعاتنا وميولنا الفردية، وبين التصورات المشتركة الخارجة عنا يخلق لنا في كل يوم مسائل جديدة ، هكذا تتصارع التصورات الجديدة ، والتصورات القديمة ، ويؤدي هذا الصراع إلى تفتح الشعور وانكشافه . فالانتباه الارادي إذن فعل مركب لا فعل بسيط، لأنه يقتضي اشتراك عناصر الشعور المختلفة في فعل نفسي واحد ، والطفل كالحيوان عاجز عن هذا الجهد التركيبي ، حتى ان الراشد نفسه ليحتاج في الانتباه الارادي إلى جهد مضن، ولا يستطيع أن يثابر على هذا الانتباه ، إلا ببذل الجهود المتتابعة .

وقصارى القول : ان دور الانتباه في الحياة العقلية كدور الهوى في الحياة الانفعالية، فكما ان الهوى يأخذ بمجامع النفس، ويوجه الميول كلها إلى موضوع واحد، كذلك الانتباه الشديد يجمع ملكات العقل كلها في نقطة واحدة، فليس الانتباه إذن ملكة مستقلة، أو قوة مفارقة ، وإنما هو فعل تركيبي تشترك فيه جميع عناصر النفس من ذاكرة ، وتخيل ، وحكم ، واستدلال عقلي ، لايضاح العنصر النفسي الجديــد، وربطه بالتجارب الماضية والادراكات السابقة .

٦ ـ نتائج الانتباه

إن للانتباه نتائج إيجابية، ونتائج سلبية .

فمن نتائجه الايجابية :

١ ـ انه يزيد سرعة الادراك .

ان الانتباه ينقص زمان الانعكاس ، وتناقص زمان الانعكاس يدل على ازدياد سرعة الادراك . حتى أن زمن الانعكاس قد يتلاشى في بعض الأحيان ، أو يصبح سلبياً، ومعنى ذلك ان الشخص يقوم برد الفعل قبل حدوث المؤثر .

٢ ـ و يزيد شدة الحالة النفسية .

التجربة الآتية أحسن دليل على ذلك : إذا أسمعنا شخصاً صوتين متعاقبين : أحدهما ضعيف والآخر شديد. ثم طلبنا منه أن ينتبه كل الانتباه للصوت الضعيف، وحولنا انتباهه إلى شيء آخر (إلى رائحة شديدة مثلاً) عند حدوث الصوت الشديد ، فإن الشخص يجد الصوت الضعيف شديداً والصوت الشديد ضعيفاً . (تيتشنر) .

ان الانتباه يزيد أيضـــاً شدة الأحوال الانفعالية . فانتباه المريض لآلامه يزيدها شدة ، وعدم انتباهه لها يخففها، حتى ان انشغال المريض بأمر آخر قد يزيل آلامه ، فقد ذكروا عن (باسكال) أنه كان ينسى آلام صداعه عند استغراقه في حل مسائله. ونحن نعلم أن الجنود لا يشعرون بآلام جراحهم وهم في ساحة المعركة، ونعلم أيضا، أن فقراء الهنود وبعض (لامات) تيبت ، يمزقون أجسامهم ويشرطونها وهم في هذيانهم من غيرأن يشعروا بألم ما . ان حماسة الشهداء تقلب آلامهم وهم في حال غيبة إلى لذة خاطفة .

٣ – و يزيد وضوح التصورات .

ان الملاحظة المؤيدة بالانتباه تجعل إدراك الشيء الخارجي واضحاً ، مـا أعظم الفرق بين نظر العامي إلى إحدى الصور الفنية نظراً مجملاً ساذجا، ونظر الناقد الفني الذي يدرك جميع خصائصها – ان تأمل حياتنا الداخلية يجعل صورنا النفسية وأفكارنا أكثر وضوحا وبيانا، ان انتباهنا لها يوضح نواحيها المختلفة ويظهرها لأعيننا، كما تظهر لنا أشعة الشمس ذرات الغبار المنتشرة في سماء الغرفة المظلمة .

٤ – و يقوي تثبيت الذكريات وحفظها .

ان انتباهنا للصور والمعاني يقوي ثبوتها ويسهل لنا حفظها، ويجعلها تتغلب في المستقبل على الأسباب التي تحول دون رجوعها إلى ميدان الشعور .

٥ – الانتباه يعين على ترتيب التصورات وتنضيدها .

ليس للإحساس بذاته معنى خاص به، (مثال ذلك سماع ضجة عندما يكون الفكر مشغولاً عنها بشيء آخر) . فالانتباه يجعل للإحساس معنى ينظمه إلى غيره من الأحوال ، وكلما تأملنا معنى من المعاني ظهرت لنا علاقته بغيره من الفكر التي لم ننتبه لهـــا في أول الأمر. فالتأمل إذن يؤدي إلى تنظيم الأفكار، وتنسيقها، وتحديد نسبتها بعضها الى بعض.

ومن نتائج الانتباه السلبية :

أنـه يضيق ميدان الفاعلية الفكرية ، ويؤدي الى أفول قسم كبير من الادراكات والأفكار وتناقص شدتها. وكما اننا نغلق أجفاننا قليلا، ونضيق ساحة البصر عند ملاحظة شيء من الأشياء الصغيرة، فكذلك نطرد من ميدان الشعور عند انتباهنا لبعض العناصر الفكرية

كل أمر لا علاقة له بها ، فنضيق ميدان الشعور ، على النحو الذي نضيق به ساحة البصر .

٧ ـ وظيفة الانتباه وعمله

الانتباه عظيم الأثر في حياة الانسان ، وهو أكثر أفعال النفس خطورة ، لأنه يعين على التكيف، وعلى مؤالفة البيئة. ان عوامل البيئة أسرع تبدلاً من نزعات الانسان وميوله، فهو اذن مضطر الى معرفة هذه العوامل ، كما هو مضطر الى التوفيق بينها وبين ميوله . ولا يتم له ذلك الا بالانتباه .

والانتباه يعيننا على معرفة الامور المتعلقة بشخصيتنا ، ولذلك كان أثره في الحياة الخلقية عظيما جداً . وهو ضروري أيضا للملاحظة الصحيحة . ولولاه لما بلغت البشرية ما وصلت اليه اليوم من ثمرات العلم، وعجائب الصناعة، وآثار الفن .

وكلما ازداد العقل كمالاً ، ازداد الانتباه الإرادي قوة ، حتى لقد قيل: ان العبقرية هي القدرة على جمع الأفكار في موضوع واحد مدة طويلة من الزمان، وقد سئل (نيوتون): كيف كشفت قوانين الجاذبية ، فأجاب : بالتفكير فيها دائماً .

ان للانتباه الحسي تأثيراً عظيما في الإدراك الخارجي . أما الانتباه الداخلي فهو عميق الأثر في حياة الانسان الفكرية والعملية ، والخلقية ، والاجتماعية .

وكما أن في حياة الانسان الفكرية أفعالاً نفسية عالية كالتخيل، والحكم، والاستدلال ، لا تتم إلا بالانتباه، فإن في حياته العملية آثاراً للانتباه واضحة ، وسواء أكان العمل يدوياً أم فكريا ، فإنه يحتاج إلى الانتباه الداخلي ، أي إلى التأمل، كما يحتاج إلى الانتباه الحسي.

وسترى في الحياة الفاعلة ان الارادة ملازمة للتفكير والتأمل ، وأن الانسان لا يسير دائماً بحسب رغباته ونزعاته وعاداته ، بل يتأمل وجوه الامور المختلفة ، ويقايس بينها ، وينتخب أحسنها، ويجعل عمله مبنيا على فكره. ويمكننا أن نبين ضرورة التأمل في الحياة الخلقية بقولنا مع الحكماء : إن الفكرة أول العمل ، كما أن العمل نهاية الفكرة .

وإذا أفرط الانسان في الانتباه والتأمل ، تعبت ملكاته الفكرية ، لأنها عاجزة عن الفعل باستمرار . فكأن الانتباه نزاع بيننا وبين الكسل الغريزي والذهول الطبيعي

حتى لقد سماه أحد علماء النفس فاعلية غير عادية ، مخالفة للطبيعة ، لأن الانسان يقاوم بها نزعاته الاولى ، ويسعى لتفهم أسرار الطبيعة التي تعرض عليه في كل يوم مشاكل جديدة. ان العلم ، والفن ، والأخلاق ، قد تولدت من هذا النزاع الدائم بين العقل والطبيعة .

٨ ـ الدراسة التجريبية للانتباه

لقد قام العلماء بعدة تجارب لقياس الانتباه ، نذكر منها هنا الطريقتين التاليتين :

١ ـ الطريقة الاولى . أو طريقة تصحيح النصوص . وهي تقوم على شطب بعض الحروف المعينة في نص معين. كأن تطلب من التلاميذ أن يشطبوا حروف العين ، أو حرف الدال ، ، أو حرف الكاف .. الخ . من نص يقرؤونه . فإذا كان عدد (الدالات) في هذا النص ٢٥ مثلاً ، اطلعت التلاميذ عليه ، ثم طلبت منهم أن يشطبوها ويعدوها في داخلهم. فإذا بلغوا آخر النص ، ولم يجدوا هذا العدد من (الدالات) عاودوا الشطب من جديد حتى يأتوا عليها كلها . ان الزمان اللازم لهذا العمل يقاس بالثواني . وهو يدل على أن قوة الانتباه تختلف باختلاف الأشخاص .

ويمكننا أن نقوم باختبار آخر شبيه بهذا ، لقياس الانتباه السمعي . وذلك بأن نقرأ أمام التلاميذ نصا معينا بصوت هادىء متزن ، ونطلب منهم أن يحصوا في داخلهم عدد (الدالات) الموجودة فيه . فإذا انتهينا من قراءة هذا النص طلبنا من كل واحد منهم أن يبين لنا عدد (الدالات) التي سمعها . وكلما كان العدد المسموع أقرب إلى الواقع كان الانتباه أشد .

٢ ـ الطريقة الثانية . ـ وهي طريقة زمان الانعكاس . وقد بينا سابقا (ص ١٣٤) ان زمان الانعكاس هو الزمان اللازم لانتقال التأثير من العصب الحسي إلى المركز وصدوره عنه بواسطة العصب المحرك . وقد يكون المؤثر كلمة يطلب الرد عليها بكلمة ، أو صوتا يطلب الرد عليه بحركة . ولسنا نريد الآن أن نفصل القول في التجارب التي أجراها العلماء على زمان الانعكاس ، ولكننا نريد أن نشير هنا الى بعض النتائج التي أدت اليها تجاربهم ، وهي :

١ ـ كلما كان الطفل أصغر سنا كان جوابه على المؤثر أبطأ .

٢ ـ ان قليلي المواهب أبطأ من الأذكياء اجابة عن المؤثرات .

٣ – كلما كان الانتباه أشد كان زمان الانعكاس أقصر. فسرعة الإجابة عن المؤثر تابعة إذن لدرجة الانتباه .

٤ – التعب يؤدي إلى زيادة زمـان الانعكاس ، ومعنى ذلك أن المعلم لا يستطيع أن يطلب من التلاميذ أن ينتبهوا لدروسه في آخر النهار كما ينتبهون لها في أوله .

٥ – التهيج يزيد في زمان الانعكاس . فمن الخطأ إذن أن تؤنب التلميذ على بطئه في الجواب ، لأن الخوف الذي يولده تأنيبك في نفسه يزيد في بطء جوابه .

٦ – ان تمارين التنفس تنقص زمان الانعكاس . وتوقظ الانتباه .

٧ – ان التجارب التي اجريت على زمان التداعي أثبتت أن الكلمة الدالة على الشيء المحسوس أسرع إثارة للجواب من الكلمة الدالة على الفعل . وأن الكلمة الدالة على الفعل أسرع إثارة للجواب من الكلمة الدالة على المعنى المجرد .

١ – المصادر

1. Ribot : Psychologie de l'attention. Alcan 1889
2. Nayrac : Physiologie et psychologie de l'attention·
3. Pierre Janet : Art. attention, in Dictionnaire de Physiologie de Ch. Richet
4. Bergson : L'énergie spirituelle.
5. Van Biervliet : Esquisse d'une éducation de l'attentiaon.

٢ – تمارين ومناقشات شفاهية

١ – قارن بين نظرية الهيجان عند (جيمس) ونظرية الانتباه عند (ريبو) .

٢ – علاقة الانتباه الإرادي بالانتباه التلقائي .

٣ – تربية الانتباه .

٣ - الإنشاء الفلسفي

١ - طبيعة الانتباه .

٢ - أوضح عبارة (ريبو) التالية : « الانتباه يؤثر في العضلات ويوقف حركاتها » .

٣ - هل الانتباه حالة جسدية أم هو استعداد فكري ؟

٤ - علاقة الانتباه بالفاعلية التأملية .

٥ - أثر الإرادة في الانتباه .

٦ - كيف يمكنك تفسير نتائج الانتباه .

٧ - هل يمكننا أن نقول أن الانتباه يفقر الإدراك ويغنيه في وقت واحد ؟ .

٨ - هل يمكننا أن نعتبر الانتباه حالة غير عادية مناقضة لشرائط حياتنا النفسية ؟

الفصل العاشر
التجريد والتعميم

١ ـ تعريفات عامة

المعنى المجرد العام . ـ قلنا عند البحث في الصور الذهنية . أن الفكرة مقارنة للصورة ، وان الذهن إذا اقتصر على الصور الشخصية ، ولم يرتق من الاهتمام الانفعالي الى التفكير المجرد ، اختلفت تصوراته باختلاف الأفراد ، وتبدلت بتبدل العواطف ، وكان للشيء الواحد عند كل فرد صورة مباينة وحلة مختلفة . الا أن هناك تفكيراً مجرداً عن العوامل الفردية يستبدل بالصور الجزئية المشخصة تصورات عامة مجردة ، وينظر إلى العلاقات الموضوعية دون العلاقات الذاتية أو الانفعالية .

ان هذا التفكير يوحد العقول ، ويقوم ماهية اللغة ، ويجعل الناس يفهمون ألفاظها لذلك سمي تفكيراً موضوعياً ، وسميت أفعال النفس المقومة له بقدرة الفهم أو الذهن (Entendement) ، لأنها مبدأ التفاهم بين الناس . ونحن نسمي هذه المعاني المجردة العامة بالتصورات (Concepts) .

إن بين المعنى والصورة فرقاً عظيماً ، لأن الصورة خيال مشخص لشيء محسوس ، أما المعنى فتصور مجرد . مثال ذلك : أن معنى الخروف يختلف تماماً عن صورة الخروف . لأن صورة هذا الخروف مؤلفة من شكله ، ولونه ، وطول صوفه ، وصغر قامته ، وثغائه ، وغير ذلك من الصفات ، أما معنى الخروف فهو تصور مجرد لا يحتاج تأليفه إلى تخيل كل هذه الأشياء . فالتجريد اذن عزل عنصر من عناصر التصور عن غيره من العناصر المشاركة له في الوجود ، وتأمله وحده .

ثم ان الصورة جزئية ومفردة اعني أنها تنطبق على موجود واحد . فهي صورة هذا

الخروف المشار اليه لا صورة كل خروف. أما معنى الخروف فعام ، لأنه ينطبق على جميع الخراف من غير تمييز. فالتعميم إذن جمع عدد غير معين من الأفراد في تصور واحد .

التجريد والحاجات – ان الصفات الحسية غير مجردة بعضها عن بعض في العالم المحسوس ، فلا شكل بلا لون ، ولا لون بلا شكل ، ولا حركة بغير متحرك ، ولا دائرة دون محيط. إلا أن الفكر يفصل هذه الصور بعضها عن بعض. ويتأمل صورة واحدة منها دون غيرها ، فيفصل المحيط عن الدائرة ، أو الدائرة عن المحيط، فإذا كانت تلك الدائرة حديقة ، وأراد أن يغرس فيها بعض الأشجار ، نظر إلى سطح الدائرة دون محيطها، وإذا أراد أن يقيم حولها سوراً نظر إلى المحيط دون الدائرة ، ان حاجاتنا تجزيء تصوراتنا .

التجريد والتحليل . – ويمكننا زيادة معنى التجريد وضوحاً بالمقايسة بينه وبين التحليل والتقسيم . فالتقسيم هو تفريق الكل أقساماً مختلفة . أما التحليل فهو إرجاع الكل إلى عناصره وأجزائه ، وليس القسم مرادفاً للجزء في المعنى ، وإنما هو مجانس الكل ، مركب مثله ، أما الجزء فهو أبسط من الكل ، غير مجانس له . مثال ذلك : أنك تستطيع أن تقسم ماء الدلو عدة أقسام ، بحيث يكون كل قسم منها مساوياً للكل في تركيبه الكيماوي . أما اجزاء الماء فهي عناصره المقومة له ، كالهيدروجين والاكسيجين ، وهي أبسط من الكل . ينتج من هذه المقايسة ، أن التجريد أقرب إلى التحليل منه إلى التقسيم ، لأنه ينتزع من عناصر التصور جانباً خاصاً ينظر اليه وحده ، دون غيره ، والفرق بين التحليل والتجريد أن الفكر ينظر في التحليل إلى جميع العناصر على حد سواء ، أما في التجريد فيقتصر على النظر إلى عنصر واحد منها .

الشمول والتضمن . – المعاني العامة تنطبق على عدد غير محدود من الأفراد ، لأنها مقومة من الصفات العامة المشتركة ، فهي اذن ذات شمول وتضمن .

أما الشمول أو الماصدق : فهو مجموع الأفراد ، أو الأشياء التي يجمعها التصور في صنف واحد .

وأما التضمن أو المفهوم : فهو مجموع الصفات والخواص المشتركة بين جميع أفراد النوع .

مثال ذلك : أن شمول معنى الإنسان هو مجموع الأفراد الذين يمثلون نوع الإنسان ،

أما مفهوم معنى الإنسان ، فهو ما يدخل فيه من الصفات المشتركة بين أفراد النوع كله ، كقولنا : الانسان حيوان ، ناطق ، يتغذى ، يتحرك ، ويرغب في الكمال . الخ .

وكلما ازداد الماصدق نقص المفهوم أو المضمون، والعكس بالعكس . مثال ذلك : أن ما يصدق عليه الحيوان أعظم مما يصدق عليه الانسان ، لأنه يشتمل على الانسان وغيره من الأنواع الحيوانية . أما مفهومه ، فهو دون مفهوم الانسان ، لأن للإنسان جميع صفات الحيوان من حيث هو حيوان ، وصفات اخرى خاصة يتميز بها عنه[1] .

٢ ـ حقيقة المعاني من الوجهة النفسية

هل المعاني العامة موجودة خارج النفس ، أم هي موجودة في النفس لا غير ؟ هل هي مطابقة للأشياء الخارجية ، أم هي مجرد اصطلاحات أبدعها العقل بنفسه ؟

اننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال الفلسفي إلا بعد اطلاعنا على حقيقة المعاني من الوجهة النفسية . والغاية من ذلك أن نعلم هل للمعاني وجود حقيقي في النفس؟ أم هي صور وألفاظ لا غير ، وإذا كان لها وجود حقيقي في النفس ؛ فكيف حصلت النفس عليها ؟

١ ـ الفكرة والاحساس

نظرية كوندياك . — ان حواسنا آلات تجريد

قال كوندياك : المعاني المجردة تتولد من الحواس، وقال (لاروميغير Laromiguiére) : كل حاسة من حواسي تجرد صفة من صفات الشيء . فأنا لا ادرك بالعين الا الألوان ، ولا أطلع بالاذن الا على الأصوات ، ولا ادرك بالشم الا الروائح . ان الانسان مجهز بخمس حواس ظاهرة، تعينه على اكتساب أنواع خاصة من المعاني. وبدنه يحلل الأشياء المحسوسة الى أجزاء من الكيفيات . فكأن البدن آلة التجريد .

---

(١) راجع كتابنا في المنطق ، الفصل الأول ، المعاني والحدود، ص ١٦ .

المناقشة . — ان هـذه النظرية ناقصة ، لأن الحواس لا تجرد الا الكيفيات . والمعاني المجردة لا تنحل كلها اليها ، ذلك لأن هناك مجردات من نوع آخر: كمعنى العلة، والمعلول، والتابع (الدالة)، والعدد، وغير ذلك: أضف الى ذلك أن العين لا تدرك اللون مجرداً عن كل شيء . بل تدركه من حيث هـو ذو شكل . فهي اذن لا تكفي لتجريد اللون عن الشكل . ـ واذا صحت هذه النظرية فإنها ـ لا توضح لنا الا عدداً قليلاً من المجردات . فقد تكون حواسنا عشراً ، وقد تكون أكثر من ذلك ، ولكن مـا أقل هذا العدد اذا نسب الى ما نتعقله من المجردات. ان الانسان الابتدائي قوي الحواس كامل القوى البدنية، الا أنه ضعيف التجريد، عاجز عن الارتقاء الى ما فوق التجربة الحسية والصور المشخصة.

نظرية سبنسر . — قال (سبنسر) : لا يتم التجريد بفعل الادراك المحض، بـل يتم بالمقارنة (Comparaison). فإذا اقتصر الذهن على ادراك شخصي واحد، ولم يدرك غيره عجز عن التجريد ، ولكنه اذا قارن بين هذا الادراك وغيره من الادراكات ، ورأى أنه يشبهها ببعض العناصر ويختلف عنها ببعضها الآخر ، تمكن من انتزاع الصفة المشتركة بينهاوبينه. قال (سبنسر) : « اذا كانت الخاصة مصحوبة هنا بـ (ب ، حـ ، د) ، وكانت مصحوبة هنـاك بـ (حـ ، ق ، ل)، وهنالك بـ(ك ، م ، ب)، فإن تكرار التجارب يؤدي الى انفصال آثار هذه العناصر واستقلالها بعضها عن بعض ».

وقد أخذ (وليم جمس) بهذه النظرية وأوضحها ببعض الأمثلة، قال: لو كان كل بارد رطباً ، وكل رطب بارداً ، وكل سائل شفافاً، وكل كثيف صلباً، لصعب علينا التفريق بين البارد ، والرطب، والسائل، والشفاف ... ولكن الصفة التي توجد تارة لشيء، وأخرى لغيره ، تنزع الى مفارقتهما معاً، وتصبح بالنسبة الى الذهن موضوع تأمل مجرد ، ويمكننا أن نسمي ذلك بقانون التلازم في التغير. فالتجريد اذن تفريق آلي ينشأ عن اشتراك الأشياء المختلفة في صفات واحدة ، والفكر هو الذي يقايس بين هذه الأشياء لينتزع منها مـا هو مشترك ، ويهمل ما هو متباين .

المناقشة [١] . — قد نجد في هـذه النظرية لأول وهلة شيئاً من السحر ، ولكننا اذا دققنا فيها كما هي عليه عند (هربرت سبنسر)، وجدناها ترجع النفس الى آلة تسجل الآثار

---

(١) اننا نلخص هنا آراء «هنري برغسون» .

الخارجية دون أقل فاعلية ، فإذا وجدت النفس صفة[1] واحدة مشتركة بين الأشياء (ا + ب + ج + د) ، (ا + ق + ج + د) ، (ا + ل + م + ب) استطاعت أن تنتزعها منها لأنها مشتركة بينها ، فالنفس اذن قابلة لا فاعلة . واذا رمزنا الى هذه الأشياء الثلاثة بـ (ي، هـ ، و) لم نجد (ي)مركباًمن (ا+ ب + ج + د) ولا (هـ) مؤلفاً من (ا + ق + ج + د) ولا (و) مؤلفاً من (ا + ل + م + ب)لأننا إذا فرضناها مركبة على هذه الصورة من صفات متفرقة، لزم عن ذلك أن تكون المجردات موجودة في العالم الخارجي قبل وجودها في النفس . فإذا أرادت النفس أن تكتسبها تعرضت لها . ولكن كيف تستطيع النفس أن تدرك هذه الصفات المجردة إذا كانت غير قادرة على التجريد ؟ انها لا ترى إذ ذاك بين (ي) و (هـ) و (و) إلا مشابهة غامضة، ولا تستطيع أن تعلل هذا التشابه بالصفات المشتركة إلا إذا كانت قادرة على التجريد . فكأن (سبنسر) لا يوضح تولد المعاني المجردة في النفس إلا بفرضها موجودة فيها . وهذا دور فاسد .

وعلى ذلك فانه لا معنى لنظرية (سبنسر) إلا بالنسبة إلى عالم مؤلف من اجتماع صفات ذات وجود مستقل ، على مثال العالم الذي تصوره (أفلاطون). فكأن كل شيء من الأشياء الخارجية مؤلف من صفات مستقلة بعضها عن بعض ، فإذا تكررت الصفة الواحدة في أشياء مختلفة انطبعت في النفس، وثبتت ، وتجردت عن غيرها من الصفات المشاركة لها في الوجود . فالتجريد كان إذن في الأشياء ، ثم انتقل إلى النفس، والنفس تكشف بالتجريد عن مفاصل الوجود، إلا أن كشفها عنها ليس ناشئاً عن فاعليتها، بل عن انطباع المجردات الخارجية فيها كانطباع الخاتم في قطعة الشمع اللينة .

التجريد والانتباه . — وقد أدرك الفلاسفة المتأخرون ما لهذه الفاعلية النفسية من أثر في التجريد ، فقالوا ان التجريد يرجع إلى قوة الانتباه . ونحن نعلم أن الانتباه هو توجيه الذهن إلى صفة من صفات الشيء ، وتضييق ساحة الشعور ، وقصره على عنصر واحد دون غيره . فهو إذن تجريد ، وقد قال (استوارت ميل) : « لا يوجد في النفس تصورات عامة ، بل يوجد فيها معان معقدة لأشياء مشخصة، ونحن نستطيع أن ننتبه لبعض أقسام المعنى المشخص ، ونستطيع بانتباهنا هذا أن نجدد مجرى أفكارنا» . وقال

---

(١) هربرت سبنسر ، مبادىء علم النفس(Principes de Psychologie)، مجلد ١، ص٣٠٨.

(ريبو) : « ان التجريد أسباباً انفعالية تنحل في النهاية إلى الانتباه » .

المناقشة . – ان هذه النظرية تجعل لفاعلية النفس أثراً في حصول التجريد ، ولكن هل هي تفسير نهائي له ؟ لنبين أولاً ما هو الانتباه . هل هو تقسيم أم تحليل ؟ فإذا كان الانتباه يؤدي كالتقسيم إلى ملاحظة رجل الكرسي دون الكرسي كان والتجريد على طرفي نقيض ، لأن معنى رجل الكرسي ليس أكثر تجريداً من معنى الكرسي . وإذا كان الانتباه يؤدي كالتحليل إلى رد المركب إلى البسيط ، وانتزاع بعض العناصر عن بعض ، كان والتجريد شيئاً واحداً . إن انتباهي لبياض الورق دون الورق يقتضي رد المركب إلى البسيط ، لأن بياض الورق ليس أصغر من الورق ، وإنما هو أبسط منه . . إلا أن التجريد ليس تحليلاً عادياً ، ولكنه تحليل من نوع خاص . إن اقتصاري على ملاحظة أحد العناصر المشخصة ، أو إحدى الصفات الحسية الموجودة في شيء من الأشياء ليس تجريداً حقيقياً ، لأنني إذا انتزعت مثلاً هذا الأبيض من هذا الورق لم أحصل على معنى البياض المجرد ، لأن تصور البياض المجرد لا يتولد في نفسي إلا إذا جاوزت الأبيض الجزئي ، وانتقلت إلى البياض العام الموجود في الأشياء المختلفة . فالمعنى لا يكون مجرداً إلا إذا كان عاماً . وقد أشار (ليبنز) إلى ذلك في معرض الكلام على تجريد الحيوان ، إذ زعم أن الحيوان عاجز عن التجريد لأنه يقتصر على إدراك صفة من صفات الأشياء الجزئية من دون أن ينتزعها منها ويعممها[1] . وهذا يدلنا على فساد النظريات التي جعلت المعنى المجرد صورة مستخرجة من الشيء الخارجي ، أي صورة أفقر من الادراك . ان التجريد التام ليس انتباهاً تلقائياً لبعض صفات الأشياء المدركة ، أو إدراكاً ناقصاً يقتصر على اصطفاء بعض مسادات الحدس الحسي ، وإنما هو فعل ذهني غير منفصل عن التعميم ، والمعنى لا يكون مجرداً . إلا إذا كان عاماً . وسيتضح لنا ذلك عند كلامنا على نشوء المعاني العامة .

ب- الفكرة والصورة

قلنا في مستهل هذا البحث ان المعنى العام يختلف عن الصورة اختلاف المجرد عن المحسوس ، واختلاف العام عن الخاص . ان معنى الانسان عام ، وصورة زيد خاصة ، فكيف

---

(١) ليبنز : Nonvaux Essais l. II ch. xl. E. 10.

ينتقل الفكر من هذه الصورة المشخصة إلى المعنى العام .

يرى التجريبيون ان المعنى العام مؤلف من الصور الجزئية ، ولنفحص الآن عن آرائهم لنرى هل هي مطابقة الحقيقة .

الصورة المركبة (Image composite) . — قالوا : ان المعنى العام يتألف من الصور كما تتألف الصورة المركبة من الصور الجزئية (هو كسلي وغالتون). ويمكن الحصول على هذه الصورة المركبة بوسائل آلية (غالتون) . وذلك برسم صور متشابهة كصور الاخوة والأخوات مثلاً ، ثم عكسها بالفانوس السحري على شاشة واحدة ، بحيث ينطبق بعضها على بعض تماماً . ان هذه الصورة المركبة التي تتكون من انطباق الصور الجزئية بعضها على بعض ليست مشوشة ، ولا مبهمة ، وإنما هي واضحة ، لأنها تثبت الخطوط المتشابهة ، وتزيل الاختلافات ، ويتكون منها نموذج كلي للاسرة ، يشمل صورة كل فرد من أفرادها . وقد رسم (غالتون) أيضاً بآلة التصوير الشمسي جملة من الصور جعل أخيلتها ترتسم على الزجاجة زماناً قصيراً جداً ، فحصل بذلك على صورة مركبة تمثل الصور المختلفة . إن هذه الصورة المركبة ذات صفات خاصة ، وخطوط ظاهرة ، وهي أكثر ملاءمة للنظر من الصور الجزئية ، وقد مزج (غالتون) على هـذا المنوال ، رسوم ست نساء روميات فألف منها صورة مركبة رائعة الجمال ، ومزج ستة رسوم وجدها على أوسمة محفوظة في المتحف البريطاني تمثل (الاسكندر الكبير) في مختلف أدوار حياته ، فحصل على صورة متوسطة للاسكندر ، ومزج أيضاً خمس صور (لكليوباترا) ، فحصل على صورة مركبة أجمل من الصور الجزئية ، وأكثر منها سحراً . وأعجب هذه الصور كلها ما ركبه من صور الجناة ، والمجانين ، والسارقين ، وما حصل عليه من رسومهم النوعية[1] .

المناقشة . — قد تكون تصورات الحيوان ، أو الطفل مشابهة لهذه الصورة المركبة ، التي وصفها (غالتون) ، وهي وسط بين الصور الجزئية الحقيقية والمعنى العام ، حتى لقد سماها (ريبو) بالصور الجنسية « Images génériques » لأنها تمزج الادراكات الجزئية بعضها ببعض ، بحيث يؤدي امتزاجها إلى تثبيت الخطوط المتشابهة ، وإزالة الرسوم المتباينة . وربما كان الكلب مثلا لا يعرف سيده إلا بالصورة الجنسية المتولدة من اختلاط ادراكاته

(1) Fouillée-, Psychologie des idées- forces , p . 335 — 336,t ,I

البصرية وإدراكاته السمعية . إلا أن المعنى العـــام يختلف عن الصورة المركبة بالصفات التالية : .

١ ــ ان الصورة المركبة صورة متوسطة . مثال ذلك : إذا كان الانسان نوعين أبيض واسود ، كانت صورته المركبة خلاسية . ولا يمكن أن يقال أن معنى الانسان شبيه بذلك .

٢ ــ ان شمول الصورة المركبة تابع لعدد الأشياء المفردة الداخلة في تركيبها . فإذا أضفنا إلى الصور المرسومة صورة واحدة ، تغيرت نتيجة التركيب . فالصورة المركبة تظل إذن صورة جزئية ، أما المعنى العام فهو على عكس ذلك معنى كلي . ان معنى العدد مثلا ينطبق على جملة غير محدودة من الأعداد .

٣ ــ كلما كان عدد الصور الجزئية أكبر ، كان تأليف الصورة المركبة أصعب . أمـــا تأليف المعنى العام فـــلا يختلف باختلاف عدد الأفراد الداخلين فيه . ان شمول الانسان أعظم من شمول الاستاذ ، ولكنه ليس أصعب تأليفاً منه .

٤ ــ من الصعب أن نوضح كيف تتألف بعض المعاني العامة من مزج الصور الجزئية بعضها ببعض مزجاً آلياً . مثال ذلك : مفهوم التابع في الرياضيات ، ومفهوم الطاقة في الفيزياء ، ومفهوم اللاشعور في علم النفس . الخ .

التفكير من دون صور « Pensée sans image » . ــ فالمعاني العامة تختلف إذن عن الصور المركبة ، اختلاف الكلي عن الجزئي ، ولكن هل يستطيع الانسان أن يفكر تفكيراً مجرداً من غير أن يستعين بالصور . لقد اتبع الفلاسفة منذ القدم رأي (ارسطو) في ذلك ، فقالوا معه : «النفس لا تفكر الا بالصور» . ولكن الفلاسفة المعاصرين يفندون هذا الرأي ويخالفونه .

١ ــ استقصاء (ريبو) ــ ذكر (ريبو) في كتابه : تطور المعاني العامة ، ان للتجريد والتعميم ثلاث درجات أولاهـــا درجـــة الصورة الجنسية أو المركبة ، وثانيتها درجة المجردات المتوسطة ، وهي عبارة عن اللفظ المصحوب بالخيال المجمل «schéma» ، وثالثتها درجة المجردات العالية ، وهي مستقلة عن الأخيلة والصور ، قد تصحب المعقولات في بعض الأحيان صور ، إلا أنها لا تعين على التفكير ، بل قد تؤخره ، وتعوقه ، أو تمنعه وتصرف عنه ، ويقتصر الفكر في هذه الدرجة الثالثة على استعمال اللفظ لا غير . وقد سلك (ريبو)

طريقة الاستقصاء لبيان حقيقة المجردات العالية ، فسأل مائة شخص : ما هي الصور التي تولدها بعض الألفاظ في أذهانهم؟ فساقته نتائج هذا الاستقصاء الى تقسيم الأشخاص أنواعاً شبيهة بالأنواع التي ذكرها (شاركو) في كلامه على الحبسة (الافازيا)[١] وهي النوع المشخص والنوع البصري الطباعي ، والنوع السمعي ، فاللفظ يوقظ في ذهن الأول صورة بصرية ، أو حركية (بصرية على الأكثر) ، وفي ذهن الثاني صورة الكلمة المطبوعة ؛ وفي ذهن الثالث صوت الكلمة لا غير . وقد بين (ريبو) أيضاً أن أكثر الناس لا يتصورون عند سماع اللفظ شيئاً[٢] ، وان فقدان الصور لا يدل على عدم وجود جوهر لا شعوري ، أو علم بالقوة وراء اللفظ ، وان هذا الجوهر الخفي يملأ الألفاظ ويهبها معانيها . فما هي حقيقته ؟ ان (ريبو) لم يوضح رأيه في ذلك تماماً ، ولكنه لم يتردد في القول أن فرضية الفكر الخالي من الصور والألفاظ قليلة الاحتمال ، لأنه لم يقم عليها برهان نهائي .

الفرد بينه ومدرسة وورزبورغ « Würzbourg » . — زعم (الفرد بينه) في كتاب « الدراسة التجريبية للعقل » ان هناك تفكيراً بغير صور . وقد توصل إلى هذا الرأي بطريق التجارب التي أجراها على التأمل الباطني . إذ لاحظ أن مضمون الفكر أغنى من مضمون الصور التي يحتويها ، وأن (تين) وغيره من التجريبيين لم يصيبوا كبد الحقيقة بمحاولتهم إرجاع الفكر إلى الصور ، قال : ان الإنسان يفكر في ما وراء الصورة . وان لمائة ألف ليرة من الأفكار أربعة قروش من الصور (Année psychologique 1911 t XVII) . مثال ذلك ، إذا قلت : سأسافر غداً إلى لبنان ، لم توقظ هذه الجملة في خاطري صورة مطابقة للمعنى . فأي صورة واضحة تمثل كلمة (لبنان) وأي صورة تمثل (غداً) ، لا بل أي صورة تدل على معنى الإرادة الذي يشتمل عليه قولي (سأسافر) في المستقبل .

وقد أدت التحريات العلمية التي قام بها علماء مدرسة (وورزبورغ) إلى نتيجة مشابهة

---

(١) كنت أقول للشخص : « سألفظ عدة كلمات ، فأرجوك أن تقول لي مباشرة ومن دون تفكير هل توقظ في ذهنك شيئاً أم لا ، ثم ما هو هذا الشيء ، وكنت أكتب الأجوبة حالاً ، وإذا تأخر أكثر من ٥ أو ٧ ثوان كنت ألغي جوابه » . أما الكلمات التي استعملها (ريبو) فهي ١٤ كلمة : كلب ، حيوان ، لون ، شكل ، عدل ، إحسان ، فضيلة ، قانون ، عدد ، قوة ، زمان ، نسبة ، علة ، لا نهاية . « ص — ١٢٩ من كتاب (ريبو) » في تطور المعاني العامة » .

(٢) إن نسبة الذين لا يتصورون شيئاً هي عند (ريبو) ٥٣ في المائة .

لنتيجة (الفرد بينه) . إلا أنهم لم يبينوا لنا ما هو الشيء الذي يبقى في الفكر إذا جردناه من الصور . فبينا نحن نجد (مارب) يقول بالاستعدادات الشعورية نجد (بوهلر Buhler): يقول بانقسام أسس الفكر إلى ثلاثة أنواع: الشعور بالقاعدة، والشعور بالعلاقة والاتجاه ، والاستعداد العقلي . وقد تكلم (الفرد بينه) على الاتجاه والاستعداد العقلي وأشار إلى أثر حركات الفكر في التعميم . وبين (وليم جيمس) قبله ما هو أثر الحالات الناقلة، وأثر الشعور بالنسبة ، إلا أن أقوالهم جميعاً ظلت غامضة ومبهمة .

المناقشة. ــ ان هذه الايضاحات غامضة، وهي لاتثبت لنا وجود تفكير خال من الصور إثباتاً نهائياً ، ولا تبدد الشبهات التي ذكرها (ريبو) . ان تجارب التأمل الباطني لا توصل إلى يقين تام رغم مظاهرها العلمية لأنك لا تأمن أن يكون الشخص مخدوعاً بأوهامه الشخصية ، فقد يقول لك أنه يفكر من دون صور ، وهو في الحقيقة لا يفكر في شيء . ان تجارب (الفرد بينه) تدل على عدم الفكر ، لا على وجوده دون صور ، ومن الصعب أن يوجد الفكر من غير أن يشتمل على بعض العناصر الحقيقية ، أو الرمزية ، أو غير المبينة . ونحن نعلم أنه لا يمكن تصور العلاقات دون حدودها ، ولا معنى للحدود إلا بنسبتها إلى الصور ، أو أجزاء الصور . والخلاصة أن (الفرد بينه) وعلماء مدرسة (وورزبورغ) لم يوفقوا لاثبات وجود الفكر الخالي من الصور إثباتاً نهائياً . ولكنهم أثبتوا أن النفس تذهب إلى ما وراء الصورة في التفكير المجرد، وسواء أسمينا حقيقة هذا التفكير المجرد استعداداً نفسياً ، أم اتجاهاً فكرياً ، أم حدساً لا شعورياً ، أم علماً بالقوة ، فإن فيه بلاريب شيئاً زائداً على الصورة، وهذا يدل على أن حقيقة المعقولات مباينة لحقيقة الصور . ولنبحث الآن في الطريق الذي تسلكه النفس للحصول على المعاني العامة .

ج - كيف يتوصل الذهن إلى المعاني العامة

ما هو منشأ المعاني العامة ؟

الفرضية الاولى . ــ الذهن يبدأ بالجزئي .

هذه فرضية التجريبيين الذين يزعمون أن المعاني العامة تتألف من الادراكات الجزئية أو الفردية . ولكننا إذا تذكرنا ما قلناه في بحث الادراك تبين لنا أن الذهن لا يبتدىء

بالادراك بالجزئي ، أو الفردي الذي يقتضي تفريق الأشياء بعضها عن بعض. بل يبتدىء بالحدس المبهم الكلي الذي تختلط فيه صور الأشياء بعضها ببعض. أن تكون صورة الشيء الخارجي ليس أمراً أولياً ، وإنما هو ثمرة عمل فكري طويل .

الفرضية الثانية . - الذهن يبدأ بالكلي .

زعم العقليون أن النفس تدرك الكلي أولاً ، ثم تهبط منه إلى إدراك الجزئي . قال أرسطو : «المدرك هو الفرد» ، ولكن الادراك يتبع الكلي، فنحن ندرك الانسان الكلي قبل أن ندرك (كالياس)[١] . وقال ليبنز : ان الطفل لا يدرك الفرد إدراكاً واضحاً ، لأن أقل تشابه بين الأفراد يخدعه ، فيختلط عليه الأمر ، ولا يفرق بين هذا وذاك ؛ قال: ونحن نجرد المعاني بالانتقال من الأنواع إلى الأجناس ، لا من الأفراد إلى الأنواع[٢] .

ان في هذه الفرضية التباساً . لأنها تقتضي أن يكون التجريد أولياً ، مع أن الذهن البشري لا يستطيع وهو في حالته الابتدائية أن يقوم بفعل التجريد والتعميم . وقد ذكر (كلا باريد) أن المعاني العامة إنما تنشأ عن تجريد مبني على تحليل صفات الأشياء . وليس في وسع الطفل والانسان الابتدائي أن يقوما بهذا التحليل . لأن الطفل عاجز عن إدراك المفاهيم المجردة ، والانسان الابتدائي بعيد أيضاً عن تصور المعاني العامة ، وقد بين (ريبو) ان لغة الأقوام الابتدائية غنية بالألفاظ القريبة من الحس ، قال : « ان في لغة سكان أمريكا الشمالية ألفاظاً خاصة للدلالة على السنديان الاسود، والأبيض، والأحمر، ولكنها لا تتضمن كلمة تدل على السنديان ولا على الشجر عموماً . ان عندهم ألفاظاً للدلالة على غسل الوجه، أو غسل الثياب، أو غسل الأدوات، يبلغ عددها ثلاثين كلمة ، ولكنهم لا يعرفون لفظاً يطلقونه على الغسل العام[٣] ، حتى أن أسماء الأعداد تختلف عندهم باختلاف الأشياء المعدودة .

الفرضية الثالثة . - الذهن يبدأ بغير المعين .

لا فرق عند الانسان الابتدائي بين الجزئي والكلي ، كما أنه لا فرق عند الطفل بين الداخل

---

(١) ارسطو : De anima, II, 18, 100 a 61
(٢) ليبنز : Nouveaux Essais, liv. III ch. III
(٣) ريبو : Idées générales 110 — III ، ولفي برول: Fonctions mentales: 187 — 187 — 195

والخارجي ، أو الذاتي والموضوعي . قال (ريبو): تنتقل النفس من غير المعين إلى المعين، فإذا كان الأمر الغير المعين مرادفا للكلي ، كان انتقال الفكر من الجزئي إلى الكلي غير صحيح . ولكن النفس لا تبتدىء بالكلي ، بل تبتدىء بالمبهم . إن الطفل لا يعرف الأشياء تعريفا واضحا، بل يذكر في رسمه لصفات مختلفة. الحي عنده مثلاً، هو ما يفعل ويتحرك ، ويشعر ، وينفع ؛ فالطفل يعمم تعميا غامضا مشوشا ، ويمزج الأجناس والأنواع بعضها ببعض ، ويكتفي في مزجه لها بالمناسبات البعيدة ، والمشابهات الظاهرة، ويوسع معاني الألفاظ، ويستعملها في غير محلها. وسواء لديه أكانت الألفاظ مطابقة للأشياء أم غير مطابقة لها، فإن كل لفظ منها يصلح عنده للدلالة على كل شيء. والانسان الابتدائي كالطفل لا يفرق بين الأشياء ، ولا يحدد معانيها ، بل يمزجها بعضها ببعض مزجا روحيا يدل على أن لجميع الأشياء عنده حقيقة واحدة، فالأحجار والأشجار تمازج شعور الانسان كما يمازج الانسان حياة الحيوان، وهذا يوضح لنا معنى الأساطير، ويبين لنا كيف تتحول الأشياء في نظر الانسان الابتدائي من صورة إلى اخرى، فلا انتقال من الجزئي إلى الكلي، ولا من الكلي إلى الجزئي ، بل الأصل في المفاهيم العامة عدم التعين ، وعدم الوضوح ، ولنبين الآن ما هي العوامل التي تنقل النفس من عدم التعين إلى التعين، وتؤدي إلى تركيب المفاهيم العامة والمعاني المجردة[1] .

١ - العامل الحيوي

الفكرة والمؤالفة الحيوية . - ان للعوامل الحيوية والضرورات العملية أثراً عظيما في تكون المفاهيم، فالتجريد تابع للحاجة، والتعميم عادة حيوية. انظر الى الطفل، انه يعرّف الاشياء بحسب منافعها ، وبحسب استعماله اياها ، حتى ان مفاهيمنا وتصنيفاتنا العلمية قد تولدت من عادات عملية ، والدليل على ذلك أن تعريفات الأشياء وتصنيفاتها تابعة عند الامم الابتدائية للطرائق المستعملة في الحصول عليها ، وسنبين في بحث العادة أن العادة ملكة عامة، وأنها رد ثابت على مؤثرات خارجية متغيرة. وقد بين

---

(١) المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ أولا ، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ . وقيل هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق . (كليات أبي البقاء) .

(هنري برغسون) أن الادراك ليس تصوراً ساكنا ، وانما هـو مقياس تأثيرنا الممكن في الاشياء ، وهذا يدل أيضا على أن في الادراك تعميا . قال (روبسن) : « ان أنماط الفعل أقل اختلافا عندنا من أنماط الحس ، فصراخ الطفل وحركاته لا تختلف بحسب ألمه ، أو جوعه ، أو حرمانه . انه يضع هذه المؤثرات كلها في صنف الأشياء المبكية» وقال أيضا: « انا نصنف أنماط الفعل بأجسادنا ، قبل أن نصنف الأشياء بعقولنا ، ونحن لا ندرك الأنواع والأجناس الا من خلال فاعليتنا المختلفة والموحدة » . Evolution Psychologiquedu jugement ، ص ١٣٤ .

ولا يمكن أن يكون الجسد كما هو إلا حركات محدودة ، أما المؤثرات الخارجية فغير محصورة وغير معدودة ، ذلك لأن الجسد يرد على المؤثرات المتغيرة بحركات وأفعال ثابتة ، ويكتفي بالتشابه البسيط في مؤالفة البيئة . قال (هنري برغسون)[1] : « إذا أثر حامض الكلور المائي بكيفية واحدة في كاربونات الكلس رخاما كانت أو حككا ، فهل يقال : إن هذا الحامض يجرد صفات الجنس من الأنواع المختلفة ؟ ليس ثمـة فرق بين فعل الحامض الذي يستخرج الأساس من الملح ، وبين فعل النبات الذي يستخرج العناصر الضرورية لغذائه من الأتربة المختلفة . ولنتقدم خطوة ثانية أيضاً ، ولنتصور شعوراً ابتدائياً كشعور (الآميب) في قطرة ماء ، انـه يشعر بتشابه المواد التي يستطيع امتصاصها ، لا باختلافها بعضها عن بعض » .

والخلاصة : اننا إذا ارتقينا من المعدن إلى النبات ، ومن النبات إلى أبسط الموجودات الحساسة ، ومن الحيوان إلى الإنسان ، وجدنا وحدة في ردود الفعل ، واختلافاً في المؤثرات ، وهذه الوحدة هي البذرة التي يقلبها شعور الإنسان إلى معنى عام .

المناقشة . — التجريد إذن اصول حيوية ، إلا أنـه من الصعب تفسير المفاهيم العـامة بالعوامل الحيوية وحدها ، وقد أدرك (هنري برغسون) نفسه ذلك ، فقال : ان العمل يولد شعوراً بالتعميم مبهماً ، ولكن هذا الشعور بعيد عن التصور التام العمومية[2] كما هو

---

(١) (هنري برغسون) : المادة والذاكرة ، ص ١٧٣ - ١٨٤ من الأصل الفرنسي .
(٢) العموم (généralité) صفة لما هو عام .

بعيد عن الإدراك الواضح للفردية . اننا نشعر بالتشابه ، ونعيش فيه قبل أن نتصوره ، ان رتبة العادة الحيوية دون رتبة المفهوم ، حتى لقد بين (كلاباريد) أن إدراك التشابه لا يتقدم دائماً على إدراك التباين ؛ نعم ان الطفل يبني عمله على تشابه الأشياء ويعيش فيه ، ولكنه لا يتصور هذا التشابه تصوراً عقلياً؛ أما تباين الأشياء فيولد على عكس ذلك شعوراً بعدم التكيف ، كما يولد الانتباه والفكر .

وعلى ذلك فـإن العادة والمؤالفة الحركية تهيئان الفكرة ؛ ولكن الفكرة شيء ، والعادة شيء آخر ؛ «والعادة وان كانت تغني عن الأفكار والمفاهيم ، إلا أنها لا تفسرها ، بل توجد لها معادلاً غامضاً يكفي لحاجات العمل ، ويصلح للموجودات المدية العقل ، لا الموجودات العاقلة التي تشعر بالعمل وتتأمله » .

٢ ـ العامل الاجتماعي

الفكرة والعقل الاجتماعي. ـ ان تكون المعاني العامة تابع أيضاً للعوامل الاجتماعية ، لأن الحياة الاجتماعية ترغم الأفراد على تبادل الأفكار بواسطة اللغة . واللغة شيء اجتماعي بالذات . نعم ان المعنى يختلف عن اللفظ ، إلا أنه متحد به تماماً . والطفل إذا تعلم مفردات اللغة ، تعلم معها تصنيف الأشياء في أجناس وأنواع .

ان تصنيف الأشياء في لغات الامم الابتدائية مطابق لتصنيف القبائل . كل قبيلة من قبائل اوستراليا تنقسم إلى فخذين ، كما أن الكواكب ، والقوى الطبيعية ، والنبات ، والحيوان ، وسائر الموجودات ، من حية وجامدة ، تنقسم إلى صنفين (Durkheim et Mauss, in Année soc. v. 1 . 7 à 13) وكما أن الموجودات تنقسم عند هنود الزونيس (Zunis) أي المكسيك الجديدة إلى سبعة عوالم متباينة رغم تشابهها ، فكذلك تنقسم القبيلة عندهم إلى سبعة بطون .

وقد زعم (دوركهايم) أن مفهوم الجنس متولد من الحياة الاجتماعية لأنه يتضمن معنى القرابة والترتيب ، وهذان الأمران لا وجود لهما في الطبيعة ، بل هما اجتماعيان بالذات[1].

(١) دوركهايم (Durkheim) : الصور الأولية للحياة الدينية Formes eléaentaires de la vierelîgieuse ص (٢٠٥ ـ ٢١٠)

وإذا حللنا صفات المعاني العامة ، وجدناها ترجع إلى أصل اجتماعي ، إن التصورات الحسية جزئية ، كثيرة التغير والتبدل، أما المعاني العامة ، فهي كلية، تصدق على عدد غير معين من الأفراد ، وهذا الأصل الاجتماعي ثابت ثبوتاً نسبياً لأنه مثال ونموذج لا يتغير إلا قليلا. إن التصورات الحسية جزئية، وهي تنطبق على الأفراد والأشخاص، أما المفاهيم العقلية فغير جزئية، لأنها مشتركة بين جميع أفراد المجتمع، فهي إذن فوق الفكر الفردي، كما أن الجماعة فوق الأفراد .

المناقشة . – يمكننا أن نستنتج من هذه النظرية ما يلي :

١ - إن بنية الجماعة تنعكس على ضروب التصنيف وأشكال التصور .

٢ - إن الهيئة الاجتماعية تنقل هـذه التصورات من جيل إلى جيل بواسطة اللغة التي تحددها وتثبتها، فلا يمكن تبديلها من غير مقاومة، إن أكثر تصوراتنا العامة تابعة للوسط الاجتماعي الذي نعيش فيه .

٣ - لقد أعانت الهيئة الاجتماعية على تكوين الفكر المنطقي، وذلك بإخراجها الفرد من دائرة العوامل الشخصية .

ولكن هل يمكننا أن نقول : إن الهيئة الاجتماعية قد ولدت الفكر ، وأبدعت التصورات ، والمفاهيم ، وعلمت الإنسان كيفية استعمالها ؟

للإجابة عن ذلك نقول : إن النظرية الاجتماعية لا تخلو من الاشتباه، لأنها لا توضح لنا كيف يولد المجتمع قوة التفكير في الأفراد . إن في الفرد والطبيعة ما يغني عن المجتمع ، ولولا استعداد الفرد للتفكير لما استطاع المجتمع أن يولد فيه شيئاً ، أضف إلى ذلك أن المعنى العام كلي ، والجماعي محدود وأكثري، وأن التفكير المنطقي مجرد عن كل سلطان، على حين أن الجماعي مقيد بنزعات المجتمع وغاياته .

يقول الاجتماعيون : لا يكون التفكير منطقياً إلا إذا كان اجتماعيا ، ولكن يمكننا أن نقلب نظريتهم ونقول : لا تكون الحياة الاجتماعية كاملة إلا إذا كانت مبنية على التفكير المنطقي [1] .

---

(1) Lacombe,in Revue de Méta. 1627 P. 371

٣ ـ العامل النفسي

الفكرة والحكم . ـ لا تتكون المعاني العامة إلا بتأثير الوظائف العقلية العالية ، لأنها تنطوي على الشعور بالتشابه والتباين معاً . وتستلزم إدراك العلاقات والتصديق بها ، وتستند إلى أفعال ذهنية مقومة لها ، بحيث يصبح كل معنى عام مثلاً أعلى للتصورات التي اشتركت في تكوينه . لذلك قال (بورلو)[1] : التعميم انتقال من الشعور المبهم إلى الشعور الواضح ، من الفكرة الغامضة إلى الفكرة الواضحة البينة . التعميم هو التعريف ، والتعريف هو الكشف عن العلاقة التي يقوم عليها التجريد ؛ الفكرة العامة هي الفكرة المحددة .

ولا يتم تكوين المفاهيم العامة بخطور بعض الصور للذهن ، ومرورها بميدان الشعور فحسب ، كما زعم التجريبيون ، بل يتم بفعل العقل الذي يقبل هذه الصور ، أو يردها بحسب مطابقتها ، أو عدم مطابقتها لتعريف التصور ، اعني القانون المقوم له . ومما يؤيد ذلك أننا كثيراً ما نخطيء في معاني الألفاظ ، ونستشهد في الدلالة على المعنى بمثال لايدل عليه . فالمفهوم إذن مبني على الحكم ، وهو يشتمل كالحكم على فعلين أساسيين : « التحليل والتركيب » . فالتحليل يكشف عن الصفات الذاتية التي تدخل في تعريف المفهوم المجرد ، أما التركيب فيجمع هذه الصفات المتفرقة ، ويؤلف منها مثالاً معين الحدود واضح العلاقات .

التصور هو امكان عدد غير معين من الأحكام . ـ من خصائص المعاني العامة اشتمالها بالقوة على عدد غير معين من الأحكام[2] ، وقد سمى (هاميلتون) هذا الإمكان : (Univeisalité Potentielle) ـ كلية بالقوة ـ ومعنى ذلك أننا اذا حللنا ما صدق المحمول ومفهومه تحليلا نفسيا ، وجدنا ماصدقه مركبا من عدد غير متناه من الأحكام الممكنة التي يكون التصور فيها محمولاً ، كقولك زيد انسان ، وبكر انسان ، وليس جبريل انسانا ، الخ .. ووجدنا المفهوم مركبا من عدد غير متناه من الأحكام الممكنة التي يكون التصور فيها

---

(1) Burloud. La pensée Conceptuelle 173 — 174

(2) Gobot, Traité de Logique p.65

موضوعا ، كقولك : الإنسان حيوان ، الإنسان ناطق ، أو ليس الإنسان بحجر . الخ . . وليس اطلاق هذه الأحكام مجرداً عن كل قيد، وإنما هو مقيد بتعريف التصور، أي بالقانون المقوم له، وهذا يدل على أن حقيقة المعنى الكلي مختلفة عن حقيقة الصورة. أضف إلى ذلك ان الصورة ليست ساكنة ، و صفتها الحدسية المشخصة لا تعين على بقائها في الشعور الا مدة من الزمان ، ولا تكسبها الا القليل من الثبوت النسبي ؛ أما التصور فهو عقلي بالذات ، لا يتبلور ولا ينقلب الى صورة الا اذا فقد صفته الذاتية ، فالثابت في التصور هو الحد، اعني القانون المجرد، المشتمل على الصور والأحكام ؛ أما الصور والأحكام ، فهي كثيرة الاختلاف ، كثيرة التبدل ، فكأن التصور كامن في الصور والأحكام ، حتى لقد زعم بعضهم أنه استعداد فكري ، أو جوهر لا شعوري ، أو عادة ، أو نزعة ، وهذا كله يدل على أنه لا غنى للتصور عن حامل يحمله ويثبته ، وهذا الحامل هو اللفظ .

٣ ـ حقيقة المعاني العامة من الوجهة الفلسفية

كان أرسطو يقول : « لا علم إلا بالكليات » ، لأن الحوادث الجزئية ، والموجودات الفردية سريعة التبدل ، كثيرة التغير والتحول ، لا ينشأ عنها إلا معرفة ناقصة ، وهذا يوضح لنا سبب اهتمام الفلاسفة منذ القدم بالبحث في قيمة التصورات وأثرها في العلم ، إذا كان التصور أساس العلم، كان على الفيلسوف أن يبين لنا، هل التصور مطابق للحقائق الحسية الموجودة خارج النفس ، أم هو أمر عقلي محض لا أثر للوجود الخارجي في تكوينه ؟

لا شك أن التصور قيمة عملية ، لأنه يعين على الفعل ، وله قيمة اجتماعية ، لأنه يعين على الفهم والأفهام ، ويقرب العقول بعضها من بعض ، حتى يتكون منها عقل جماعي ؛ إلا أن هذه الصفات لا توجب أن يكون التصور مطابقاً للوجود الخارجي . نعم ان التصور آلة عمل ، ولكن آلة العمل ليست بالضرورة نسخة مطابقة للوجود الحسي .

ومع ذلك فقد زعم بعض الفلاسفة منذ القدم، أن قيمة التصور من حيث هو آلة عمل

ومن حيث هـو أيضاً وسيلة لاتصال المعقول بعضها ببعض ، إنمـا تنشأ عن مطابقته للوجود الخارجي ؛ فكل معنى متصور له في الوجود مثـال . ولنبحث الآن في علاقة التصور بالوجود .

١ – وجود الذوات. – للمعقولات وجود مفارق .

قال بعضهم : ليست التصورات مطابقة للوجود الخارجي فحسب ، وإنما هي مقومة له ، موجودة لذاتها وبذاتها . ولنقارب الآن هذا الرأي العجيب من الأذهان.

١ – الواقعية أو الوجودية Réalisme – لماذا كانت المعقولات موجودة خارج العقل؟

لننظر إلى الأفراد والموجودات الحسية . ان هذه الأشياء لم توجد منذ القدم ولا تبقى موجودة إلى الأبد ، بل تزول كما زال غيرها من قبل ، ثم انها تتغير وتتبدل دائماً من الحياة إلى الموت . وهي كثيرة لا يتناهى عددها ، فلا تصلح أن تكون معقولات مجردة ، كلما حاولنا إدراكها وتحديدها تبدلت وتغيرت ، كأنها (بروته) الذي جاء ذكره في الأساطير ، لا تقبض عليه إلا ليستحيل إلى شيء آخر .

أما المعاني الكلية أي المعقولات ، فهي موجودة قبل الأشياء الحسية وبعدها . انها كما قال (أفلاطون) مثل خالدة لا تدثر ، وصور معقولة لا تتغير ، معرّفة محددة ، لا تناقض فيها . كل معنى منهـا مثال تنسج المحسوسات على صورته . وهي تثبت الفكر ، وتعينه على إدراك الهوية وراء التغير ، والوحدة وراء الكثرة .

والثابت الخالد أحق بالوجود من المتغير الفاني ، والواحد أثبت من الكثير المتفرق ، وإذن المعنى أو التصور العام أثبت وجوداً من الفرد ، وهو مطلق الوجود ، أمـا الفردي فشرطي نسبي ، ان حقيقة الإنسان أثبت وجوداً من شخص سقراط .

٢ – كيف تشرق المعقولات على العقل

العقل لا يبدع المعاني العامة التي يتصورها ، بـل يقبلها قبولاً ، ولولا حجاب الحس ، لأدركها وتأملها مباشرة . فعلى طالب الفكرة أن يتجرد من جسده ، ويخرج من كهف الحواس ، ويستبدل الحقائق بالظلال . ويرتقي من عالم الحس إلى أنوار العـالم المعقول ،

عالم المثل ، ان جدل (أفلاطون) انتقال من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، وهو في الوقت نفسه تخلية ، وتجلية ، وتحلية، ورجوع إلى الذات، وصعود إلى الحق . والنفس عند تأمل المثل تعود إلى حقيقتها الاولى، وتدرك ما كانت عليه من العلم قبل اتصالها بالجسد ينتج من ذلك أن الفلسفة طريقة فكرية ، وسلوك خلقي معاً، تنتقل بها النفس من الحدس الحسي إلى الحدس الفكري ، وتتجرد عن الجسد . فهي إذن تعلّم الموت ، وهي تجعل سقراط يتلذذ بتجرع السم لعلمه انه لاحق بموكب الآلهة ، لتأمل المثل . وقد شرحنا رموز هذه الأسطورة سابقاً وبينا بعض معانيها.

قيمة هذا الرأي

اننا نعجب اليوم لهذه الآراء ، ونستبعد تفسير حقيقة المعاني العامة على هذا الوجه . ولكن هل بطلت آراء أفلاطون كلها في أيامنا هذه ؟ وهل ألقى العلم بها ظهرياً .

لنبين أولاً أن بعض العلماء المتقدمين قرروا ثبوت الأنواع. ولا يزال هناك اليوم فريق من علماء الحياة يؤيدون ذلك . ومعنى ثبوت الأنواع أن هناك مثالاً ثابتاً للنوع لا يتبدل رغم تبدل الأفراد .

ولنبين ثانياً أن أكثر العلماء يعتقدون أن قوانين العلم هي قوانين الطبيعة، وأن العقل لا يخترعها اختراعاً ، بل يكشف عنها كشفاً . وهي ثابتة تحيط بالحوادث ، كما تحيط الأنواع بالأفراد . ومعنى ذلك أن وراء الحوادث المتغيرة وحدة ثابتة . فالنوع أثبت وجوداً من الفرد، كما أن القانون أثبت وجوداً من الحوادث الظاهرة ، فمسألة وجود الذوات إذن مسألة قديمة ، إلا أن العلماء كلما بحثوا في قيمة العلم ، وفي مطابقة القوانين العلمية لحقائق الطبيعة، عادوا اليها وأثاروها من جديد .

ب – التصورية – Gonceptualisme

ليست الفكرة ذات وجود مفارق ، وإنما هي صورة عقلية منتزعة من الموجودات الخارجية . لقد لام أرسطو أفلاطون منذ القدم على قوله ان المثل وجوداً مستقلاً عن العقل ، فقال ليس الوجود الحقيقي للإنسان، وإنما هو لـ (بريكلس) و (آلسيباد). ومع ذلك فإن الفكرة لا تفارق العقل ، وهي مطابقة للوجود الخارجي .

١ – التصورية القديمة . – ان لكل فرد عند أرسطو، مادة تفصله عن غيره من الأفراد، وصورة توحد ما بينه وبين جميع أفراد النوع. والمادة والصورة متحدتان في جواهر الأشياء، أما المادة فهي القوة التي تتجه نحو الفعل، وأما الصورة فهي الفعل الذي تتحقق فيه القوة، فلا وجود لإحداهما إذن دون الاخرى . إلا أن العقل يستطيع أن يعقل الصورة مجردة عن المادة فيميزها عن الموجودات الحسية، ويكون منها الفكرة ، ولا وجود لهذه الصورة المجردة إلا في العقل .

٢ – التصورية الحديثة . – يقتصر المحدثون من أصحاب هذا المذهب على القول : إن للأفراد صفات متشابهة ، وصفات مختلفة ، وإن العقل ينتزع الصفات المتشابهة ويجردها عن غيرها ، ويكون منها المعاني العامة. ان الصفات المتشابهة ليست مفارقة في الأفراد للصفات المختلفة ، ولكنها موجودة فيهم ، ومقومة لذواتهم.

وقصارى القول، ليس للكليات وجود في العالم الخارجي ، ولكن لها وجوداً في العقل لا غير ، والعقل لا يخترعها اختراعاً ، بل ينتزعها من الموجودات الخارجية انتزاعاً ، ويجردها تجريداً يجمع به الصفات الذاتية بعضها إلى بعض . والذاتي أثبت وجوداً من سائر الصفات الاخرى .

ج – الاسمية Nominalisme – الفكرة إشارة أو رمز.

زعم الاسميون أن المعنى العام ليس موجوداً في الذهن ، ولا خارج الذهن ، وإنما هو لفظ لا غير .

١ – الاسمية القديمة . – قال قدماء الاسميين لا وجود للكليات في العقل، كما أنه لا وجود لها في العالم الخارجي ، لأن جميع الموجودات فردية وجزئية . إلا أن الإنسان قد اخترع الأسماء للدلالة على بعض الأشياء المتشابهة، «ان هي إلا أسماء، ما أنزل الله بها من سلطان». والتفكير هو الكلام ، والفكرة هي اللفظ «flatus vocis» ، أي نفخة من نفحات الصوت تذكرنا بالأشياء الفردية .

٢ – الاسمية الحديثة . – لهذه النظرية في الفلسفة الحديثة صور مختلفة . منها مذهب

فلاسفة التداعي الذين زعموا أن التصور أو المعنى الكلي لفظ يثبت بالتداعي صوراً نفسية كثيرة، وأن هذه الصور إذا حذفت من المعنى الكلي لم يبق منه إلا اللفظ. ومنها مذهب فلاسفة البرغماتية (أو فلاسفة الذرائع) الذين زعموا أن تصوراتنا الكلية اصطلاحات ومواضعات موافقة ، تعين الناس على التفاهم . وأن العلم المؤلف من هذه التصورات ، إنما هو لغة جيدة الوضع . فالتصور ليس ذا وجود حقيقي ، وإنما هو آلة عمل تعين على الانتفاع بالظواهر لإرضاء الحاجات . والمعنى الصحيح هو المعنى النافع ، كالمنشار والمطرقة . ونقول بعبارة أوضح : لو كان لنا حاجات غير حاجاتنا الحاضرة ، وحواس وأعضاء غير هذه ، لكانت تصوراتنا مختلفة عما هي عليه الآن .

النتيجة . – إن مذهب اللفظية يثير الكثير من الشبهات التي لا يمكن حلها : منها أن هذا المذهب يجعل الفكر تابعاً للصور والألفاظ، مع أن الفكر متقدم على اللفظ، مبدع له ، أضف إلى ذلك أن الفكر يجاوز الصور ويحيط بها ، فلا نجد بين بعض التصورات الكلية والصور الجزئية الدالة عليها اتصالاً أو اتفاقاً. ان تصور العلاقة بين الشيئين يختلف عن كل من هذين الشيئين .

إن المعاني العامة ليست مجرد ألفاظ ورموز، لأنه لا قيمة لهذه الرموز والاشارات إلا بالمعاني العامة التي تدل عليها . إن الرياضي يستعمل حروفاً مختلفة مثل (ب ، حـ ، د)، و (س ، ع ، ف) ويعلم أنه يستعمل الأولى للكميات المعلومة، والثانية للكميات المجهولة. فدلالة الاشارات تابعة إذن للاصطلاح ، والوضع ، والتجربة ، وفاعلية الفكر .

وقصارى القول : إن في كل من المذاهب السابقة شيئاً من الحقيقة . فالوجودية مصيبة في قولها إن موضوع العلم مشتمل على الامور الثابتة . والتصورية مصيبة في قولها إن التصورات الكلية لا توجد إلا في العقل . والاسمية مصيبة في بيان تأثير الألفاظ والصور الحسية، والحاجات العملية، في نشوء الفكر، إلا أن كلا من هذه المذاهب يضخم كما رأيت ناحية نظره ، فينتهي به الأمر إلى نظريات لا تؤيدها التجربة .

١ـ المصادر

1 — Binet. Ftude expérimentale de l'intelligence.
2 — Bourdon, l'intelligence
3 — Burloud, La pensèe conceptuelle
4 — Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse
5 — Goblot, Traité de logique
6 — Lévy-brühl, fonctions mentales dans les sociétés inférieures
7 — Ribot, L'évoluion des idées générales
8 — Ruyssen, Evoluion psychologique du jugement
9 — Taine, de l'intelligence,

٢ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ – التفكير بلا صور .
٢ – التجريد عند الانسان الابتدائي والطفل
٣ – التفكير والهيئة الاجتماعية .
٤ – التصور والحكم .

٣ـ الإنشاء الفلسفي

١ – ما هو المعنى العام ؟ .
٢ – تصور الكليات وأثره في المعرفة .

٣ – حقيقة المعاني العامة وتكونها.

٤ – علاقة التجريد بالتعميم .

٥ – هل يمكننا أن نقول : إن كل إدراك يقتضي شيئاً من التجريد والتعميم ، ويستلزم الذهاب إلى ما بعد الفرد ؟

٦ – الفكرة والصورة .

٧ – وظيفة الصور في التفكير المجرد .

٨ – ما هو الفكر ، وكيف نفكر ، هل نفكر تفكيراً مجرداً عن الصور ؟

٩ – هل الفكرة العامة مجرد لفظ لا غير ؟

الفصل الحادي عشر
الإشارات والرموز واللغة

١ - الإشارات والرموز

تعريف الاشارات . – عرفوا الإشارة بقولهم : انها حادث مدرك بالحواس ، ينقل الذهن إلى تصور حادث آخر غير مدرك ، أو غير ممكن الإدراك ، فالدخان إشارة النار ، والدموع إشارة الحزن ، ومن شرط النار والحزن ، أن يكونا غير مدركين بالحواس .

والإشارات طبيعية ، كالدخان بالقياس إلى النار ، واصطلاحية ، كإشارات السير بالقياس إلى سائقي السيارات .

وتنقسم الإشارات الطبيعية إلى إشارات بصرية ، وإشارات سمعية . فالبصرية هي الحركة ، والارتجاف ، والاحمرار ، والاصفرار التي تصحب الانفعال ، والسمعية هي الصراخ الذي يصحب اللذة أو الغضب .

والإشارة ظاهرة مادية لأنها كما قلنا يجب أن تكون مدركة أو ممكنة الإدراك بالحواس الظاهرة . ولكن الشيء المشار اليه قد يكون مادياً، وقد يكون نفسياً. مثال ذلك : أن البرق إشارة مادية دالة على حادثة مادية ، وهي العاصفة . والدموع اشارة مادية دالة على حادثة نفسية ، وهي الحزن .

واللغة جملة من الإشارات الدالة على الحالات الشعورية كلغة الحركات ، ولغة الكلام . وهي نوعان : اللغة الطبيعية ، وهي جملة من الإشارات التي تحدث دون تعمد ، ويفهمها الناس مباشرة ، كالبكاء ، فهو عفوي غير متعمد ، وكل انسان مهما يكن جنسه ووطنه يفهم معنى هذه الاشارة ، ويعلم أنها تدل في الحالة الطبيعية على الحزن . واللغة الاصطلاحية وهي جملة من الاشارات الموضوعة للتفاهم بين الناس ، لا يدرك الانسان معناها الا اذا تعلمها ، كالألفاظ الدالة على المعاني في جميع اللغات .

وبين اللغة الطبيعية واللغة الاصطلاحية لغات متوسطة، كالأصوات والحركات التقليدية التي يقوم بها الإنسان للدلالة على بعض الأشياء، فيفهمها كل إنسان. إن أطفال جميع الامم يشيرون إلى الكلب بتقليد نباحه، وإلى الهر بتقليد موائه، وإشاراتهم هذه شبيهة باللغة الطبيعية من جهة، وباللغة الاصطلاحية من جهة اخرى.

الاشارة وتداعي الأفكار. — زعم بعضهم إن دلالة الإشارة على الشيء المشار اليه تقوم على تداعي الأفكار، وإنه لا معنى للإشارات المسماة بالإشارات الطبيعية. فإذا لم تربط التجربة صورة الدخان بفكرة النار، وصورة الدمع بفكرة الحزن، لم يدل الدخان على النار، ولا الدمع على الحزن.

ولكن ارتباط شيئين برابطة التداعي لايجعل أحدهما إشارة دالة على الآخر اضطراراً، إن البئر يذكرني بالماء، والرشيد بالبرامكة، والبواب بالمدرسة، ولكن ليس ولا واحد من هذه الأشياء بإشارة تدل على الآخر، ان رابطة الإشارة مختلفة عن رابطة الاقتران، والتشابه، والتضاد، لأن الإشارة دلالة حاضرة على حقيقة غائبة، وهي نتيجة لها، ومرتبطة بها ارتباط المعلول بالعلة. مثال ذلك: أن الغيوم السوداء تشير إلى المطر، لأنها نتيجة تكاثف بخار الماء في الجو، فالرابطة بين الإشارة والشيء المشار اليه رابطة طبيعية عامة؛ أما رابطة التداعي فلا تدل إلا على علاقة خاصة، مفردة وجزئية، قد يقال: إن بعض الإشارات لا تدل على علاقة طبيعية بينها وبين الشيء المشار اليه. مثال ذلك: أن مرور القطار ليس علة طبيعية لوجود النور الأحمر على الخط، والفكرة ليست بالضرورة علة لحدوث اللفظ، إلا أن هذه الإشارات اصطلاحات وأوضاع متفق عليها، فإذا اصطلحت أن تشير إلى مجيء القطار بالنور الأحمر، أصبح هذا النور إشارة دالة على مجيء القطار، وإذا اتفقنا على ارتداء اللباس الأسود في المآتم، أصبح هذا اللون إشارة دالة على الحزن.

فيمكننا أن نصحح تعريفنا للاشارة بقولنا: انها معلول مدرك بالحواس لعلة غائبة غير مدركة، أو غير ممكنة الإدراك.

وفي هذا التعريف شيء من الغموض أيضاً، لأن العلل المتقدمة على حدوث الشيء قد تكون كثيرة، وربما دلت الإشارة على البعيد منها؛ إن العلة المباشرة لاحمرار الوجه هي

التبدل في الدورة الدموية لا الخجل ، وعلة النور الأحمر هي حركة بعض الأسلاك الحديدية لا مجيء القطار ، فنحن كثيراً ما نترك العلة القريبة ، ونفكر في العلة البعيدة لعلاقتها برغائبنا وإراداتنا. والاشارات لاتدل على علاقات مادية محضة ؛ بل تدل على علل متصلة بتصوراتنا وعواطفنا ، ومعنى ذلك كله أن علاقة الاشارة بالشيء المشار اليه علاقة متصورة لا علاقة مادية حقيقية .

ومن صفات الاشارات ، أنها تنطبق على جملة من التصورات المتشابهة ، ويقتصر عملها حينئذ على استحضار هذه التصورات ، للرمز بها إلى الأشياء . ويشترط في ذلك :

١ – أن تكون الاشارة دالة على معنى يخصها .

٢ – وأن لا يكون بينها وبين بعض التصورات المتشابهة ارتباط يختلف عن ارتباطها بالاخرى.

ويمكننا كما بينا سابقاً أن نقول: ان الاشارات تنقسم بحسب الحواس إلى إشارات بصرية ، وإشارات سمعية ، وإشارات لمسية وغيرها ، إلا أن أكثر الاشارات سمعي أو بصري ، وإذا تذكرنا أن العلاقة بين الاشارة والشيء المشار اليه قد تكون طبيعية ، أو اصطلاحية أمكن تقسيم الاشارات كما يلي :

الاشارات الطبيعية	١ – بصرية : (الحركات ، والرجفان ، والحمرة ، والصفرة التي تصحب الهيجان) . ٢ – سمعية : (الصراخ من اللذة ، أو الألم) .
الاشارات الاصطلاحية	١ – بصرية : (لغة الكتابة ، والاشارات البحرية ، ولغة الصم والبكم ، وإشارات الخطوط الحديدية ، وإشارات السير ، ورموز الموسيقى ، والخط . الخ) . ٢ – سمعية : (لغـــة الكلام ، وصوت صفارة الانذار وغيرها)

ويتم الانتقال من الاشارات البصرية الطبيعية إلى الاشارات البصرية الاصطلاحية (بالحركات التحليلية) أي بالحركات التي تدل على الأفكار ، وهي منتشرة عند الامم الابتدائية. ويتم الانتقال من الاشارات السمعية الطبيعية إلى الاشارات السمعية الاصطلاحية بالألفاظ التقليدية ، وأصوات التعجب ، والنداء وغيرها .

اللغة الطبيعية . – اللغة الطبيعية هي الظواهر الفيزيولوجية التي تصحب الهيجانات والانفعالات ، والحركات التي تصحب الأفكار .

يشتمل البحث في اللغة الطبيعية على مسألتين :

١ – ما هي قوانين حدوث هذه الظواهر .

٢ – كيف نفهم معناها .

وقد تكلمنا في فصل الهيجان على المسألة الاولى ، فلنتكلم الآن على الثانية .

كيف نفهم معنى الاشارات . – زعم بعض الفلاسفة (دوغالد ستوارت ، وغارنيه ، وجوفروا) أن في الانسان ملكة فطرية خاصة تدرك هذه الاشارات الطبيعية ، وقد سموها ملكة اللغة ، أو ملكة التعبير عن الفكر ، لأنها تدرك معنى الضحك ، والبكاء ، ودلالتها على الفرح والحزن ، إدراكاً فطرياً شبيهاً بإدراك العقل لارتباط المعلول بالعلة – ولكننا إذا تعمقنا في التحليل لم نجد حاجة إلى القول بهذه الملكة الفطرية، لأن الاشارة ليست في الأصل سوى ظاهرة بسيطة مرتبطة بظاهرة اخرى بسيطة . فالبكاء ليس في الأصل إشارة دالة على الألم ، ولكنه يصبح كذلك بالتعلم والتجربة ، وإذا قيل إن الطفل يخاف من الوجه العبوس خوفاً فطرياً من غير تعلم ولا تجربة ، قلنا أن هذا الأمر غير بين الصدق، فقد قطب (داروين) وجهه أمام ابنه، الذي كان له من العمر أربعة أشهر فقط– فأحدث أمامه إشارات مخيفة ، وأصواتاً مرعبة ، إلا أنه لم يوفق لتوليد الخوف في قلبه. قال (ثين) :

« اننا نتعلم معنى الابتسامة في أول زمان الطفولة. ان ابتسامة الام أمام الطفل تدل على كل مايحبه من رضاع، ولعب، وحركة، وانس، أما نظرتها القاسية فملازمة للحرمان والألم».

فالطفل يتعلم بالتجربة ربط الابتسامة بالشيء الملائم ، وعبوس الوجه بالشيء المنافي ، ثم يقلد هذه الحركات ويفهمها . وقد بينا في فصل الهيجان ان تقليد بعض الحركات

قد يولد في نفس المقلد جزءاً من الشعور المطابق لها . لأن الظواهر الجسدية ليست نتيجة الهيجان ، وانما هي سبب من أسبابه ، وجزء من أجزائه المقومة .

٢ـ منشأ اللغة

تختلف اللغات باختلاف الاشارات ، فمنها لغة اللمس ، ولغة البصر ، ولغة السمع ، أما لغة اللمس فهي لغة العميان يستعملونها في الكتابة والقراءة ، ويكتسبون بها جميع عناصر الثقافة . وأما لغة البصر فهي لغة الصم والبكم ، يستعملونها في تفهم الأفكار ونقلها من شخص الى آخر ، وكثيراً ما تنوب عن الكلام ، وتنمو بالممارسة ، حتى لقد بين (لفي برول)[1] أن هذه اللغة منتشرة في قبائل اوستراليا وأمريكا وأفريقية انتشاراً واسعاً ، وأنها تعين الأفراد الذين لا يتكلمون لساناً واحداً على التفاهم . وقد بين (ريبو) أن هذه الاشارات التحليلية تؤثر في تطور اللغة [٢] وبين علماء النفس أنها صورة من صور التخاطب ، وأنها أقدم من الكلام ، وأن لدراستها أثراً في ايضاح منشأ اللغة . وأما لغة السمع ، فهي

---

1 Lévy- Bruhl: Les fonctions mentales les dans sociétés inférieures p.174 Suiv.

(٢) لنذكر هذا المثال الذي استشهد به (ريبو) نقلا عن العالم الألماني الدكتور فيسنر (Fiscner) ، قال : اصادف هنديا أمريكيا فاسأله هل رأيت ست مركبات يجرها ستة ثيران عليها ستة سواق ثلاثة منهم مكسيكيون وثلاثة أمريكيون ، وفارس » . فاومىء اليه بالاشارات الآتية : اشير أولاً إلى شخص الهندي الذي اكلمه ، واقصد (أنت) ثم اشير إلى عيني دلالة على قولي : (رأيت) ، ثم أمد أصابع يدي اليمنى واصبعاً واحداً من يدي اليسرى ، واعني بذلك (ستة) ، ثم احدث دائرتين بضم الابهام والسبابة في كل من يدي ، وأمد معصمي إلى الأمام ، واحركهما كحركة الدولاب وأدل بذلك على (المركبة) ، ثم أضع يدي على جانبي رأسي ، الدلالة على قرون (الثيران) ، ثم أرفع ثلاثة من أصابع يدي اليمنى وأضعها على شفتي السفلى وانزلها بالتدريج إلى صدري مشيراً إلى اللحية واعني بذلك (المكسيكيين) ، ثم أرفع ثلاثة أصابع أيضاً وأضع يدي اليمنى على الجانب الأيسر من جبيني مشيراً إلى الوجه الشاحب ، وأدل بذلك على الرجال البيض أي (الأمريكيين) ، ثم أرفع اصبعاً واحداً وأضع سبابة اليد اليمنى بين السبابة والوسطى من اليد اليسرى واحرك يدي حركة العدو مشيراً بذلك إلى الفارس ، فيكون مجموع هذه الإشارات كما يلي :=

لغة الكلام ، وقد فضلها الانسان على غيرها من اللغات للأسباب التالية:[١]

١ ـ ان الاشارات البصرية تستعبد الأيدي وتعوق المرء عن العمل في أثناء التخاطب .

٢ ـ ان العين لا ترى الاشارات البصرية في الظلام .

٣ ـ ان لغة الكلام أسرع من لغة الاشارات البصرية .

٤ ـ ان الاشارات البصرية تقليدية بالذات ، فلا تصلح للدلالة على المعاني المجردة ، بل تعبر عن الصور والأشكال والحركات الحسية .

فليس تغلب لغة الكلام على لغة البصر مصادفة واتفاقاً ، وانما هـو ناشيء عن قانون تنازع البقاء ، وفوز الأصلح . ولنتكلم الآن على منشأ اللغة :

أ ـ آراء الفلاسفة في منشأ اللغة

لقد بحث الفلاسفة منذ القدم في منشأ لغة الكلام وتفوقها على غيرها ، ووضعوا لذلك نظريات كثيرة ، الا أنه يمكن ارجاع هذه النظريات الى أربع :

١ ـ الكلام وحي الهي . ـ لقد علم الله الانسان أسماء الأشياء كلها ، وهـذا رأي (دوبونالد De Bonald) وغيره من الالهيين .

= « أنت ، رأيت ، ست ، مركبات ، ستة ثيران ، ثلاثة مكسيكيين ، ثلاثة أمريكيين وفارساً » . ولا يحتاج المرء في هـذه الإشارات إلى زمان أطول من الزمان الضروري للكلام » .

Ribot: Evolution des idées génréales, p. 59 — 60

وقال سبنسر وجيلين : « يحظر على الأرامل في قبائل (الفار اموقنا) أن يتكلمن ، وقد يدوم هذا الحظر اثني عشر شهراً ، فيتخاطبن أثناء ذلك بلغة الإشارات ، ـ ويحدن هذه اللغة فيفضلنها على لغة الكلام ، حتى إذا اجتمعن في الحي ساد السكون بينهن بالرغم من احتدام الحديث ، لأنهن يتخاطبن بأصابعهن وايديهن وسواعدهن ، وتتألف هذه الإشارات من وضع اليد والكوع في أوضاع مختلفة متتابعة ، انهن يتكلمن بسرعة ، ومن الصعب تقليد حركاتهن » .

(١) قد يكون مبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت ، وحسن الإشارة باليد وبالرأس من تمام حسن البيان باللسان ، وقد تكون الاشارة باليد وبالرأس كما تكون بالعين ، وكثيراً ما تنوب عن اللفظ . (الجاحظ) البيان والتبيين جزء ص ١ ـ ٦٩ .

٢ — نظريات التواطؤ والاختراع . — اللغة ناشئة عن التواطؤ ، وهذا رأي (ديمقريطس) و (آدم سميث) .

٣ — نظرية الغريزة أو الوحي الطبيعي . — وهي نظرية (ماكس مولر) و (رينان)

٤ — نظرية التطور التدريجي . — وهي تجعل نشوء اللغة تابعاً لنمو الفكر ، وتقدم الحياة الاجتماعية (ويتني ورومانس) .

وحجة أصحاب النظرية الاولى أن في لغة الكلام من الكمال ما يعجز الانسان عن إبداعه . فالله قد خلق الإنسان ، ووهبه لغة الكلام للتعبير عن أفكاره ، وعلمه الأسماء كلها ، إلا أن فلاسفة العصر قد ردوا على رأي (دبونالد) هذا ، وقالوا : ان الله لم يهب اللغة للإنسان كاملة ، لأن الطفل يتعلم الكلام شيئاً فشيئاً . ولو كانت ملكة اللغة كاملة لما احتاج الطفل إلى التعلم . فيرجع هذا الرأي إذن إلى القول بوجود قوة خاصة ، أو غريزة لغوية ، وهذا عين ما جاء في النظرية الثالثة .

وحجة أصحاب النظرية الثانية واهية أيضاً لأن اختراع اللغة ليس كاختراع الرموز في الجبر والكيمياء . والتواطؤ يقتضي تقدم العلم ، كما أن الاختراع يقتضي أن يكون الإنسان قادراً بطبيعته على الكلام . فلنقتصر إذن في هـذا الكتاب على البحث في النظرية الثالثة والنظرية الرابعة . وهما نظرية الغريزة — ونظرية التطور التدريجي :

نظرية ماكس مولر (نظرية الغريزة) :

إن نظرية (ماكس مولر) أكمل النظريات القائلة بتولد اللغة من الغريزة ، وقـد ساقه إلى ذلك رأيه في أصل مواد اللغة . قـال : ان اللغات تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ - اللغات الهندية الاوروبية وهي لغات الهند الشمالية ، ولغات السلاف ، والسنسكريتية ، واليونانية ، واللاتينية ، واللغات المشتقة منها ، واللغات الجرمنية . الخ .

٢ — اللغات السامية — وهي العربية ، والعبرانية ، والكلدانية الخ .

٣ — اللغات التورانية (الصينية ، والتيبتية) الخ .

فإذا حللنا اللغات الهندية الاوروبية وجدناها مركبة من ٥٠٠ مادة مشتركة ليس بينها وبين مدلولاتها صلة طبيعية ، فاما أن يقال أن هذه المواد متولدة من التواطؤ ، وهذا يقتضي تقدم العلم ،

وإما أن يقال إنها ناشئة عن غريزة ووحي طبيعي . وقد فنّد (ماكس مولر) الرأي الأول وأخذ بالرأي الثاني ، وتبعه في ذلك (رينان) .

ولكننا لا نستطيع أن نبرهن على نظرية (مولر) إلا إذا أثبتنا أن هذه المواد التي كشف عنها هي اللغة التي نطق بها الإنسان الأول ، وهذا أمر بين الصدق عنده لأنه يرى مع (غيوم شلِغل Guillaume Schlegel) ان اللغات تنقسم بنوع من القسمة إلى ثلاثة أنواع : اللغات الوحيدة المقاطع كالصينية ، ولغات التلاصق كالتركية ، ولغات الاشتقاق كالعربية ، واليونانية . ان لغات الاشتقاق ناشئة عن لغات التلاصق ، ولغات التلاصق ناشئة عن اللغات الوحيدة المقاطع . ويغلب على الظن أن لغة الانسان الأول مؤلفة من ألفاظ وحيدة المقاطع ، وربما كانت هذه المواد التي كشف عنها (ماكس مولر) بتحليل اللغات الهندية الاوروبية ، هي اللغة الابتدائية ، أي لغة الانسان الأول .

ومع أن علماء التطور يزعمون أن وراء هذه المقاطع الأولية إشارات طبيعية وأصواتاً تقليدية متقدمة على الألفاظ ، فإن (ماكس مولر) يرى أن هذه المواد الأولية بعيدة كل البعد عن تقليد أصوات الطبيعة ، وأصوات النداء .

قال (ماكس مولر) : ليست المواد التي كشفنا عنها بالتحليل الدقيق ، وجعلناها عناصر مقومة لأنواع اللغات المختلفة ، أصوات نداء ، أو أصواتاً يقلد بها الانسان أصوات الطبيعة ، وإنما هي نماذج صوتية متولدة من غريزة ملازمة للفكر البشري . ان في العالم الطبيعي قانوناً كلياً يقرر أن كل مضروب يرن ، وأن كل جوهر يحدث صوتاً خاصاً به ... والانسان أيضاً يحدث أصواتاً . وهو لم يكن في البدء كالحيوان يعبر عن مدركاته بأصوات تقليدية فحسب بل كان أيضاً ذا ملكة لفظية تعبر عن تصورات عقله . لم يبدع الانسان هذه الملكة بنفسه ، لأنها غريزة فطرية وضرورية .

المناقشة في هذه النظرية . — ان نظرية (ماكس مولر) ضعيفة جداً وذلك للأسباب التالية :

١ — إن التعليل بالغريزة لا يوضح شيئاً ، بل يضم إلى ظلمات البحث شبهة جديدة

٢ — إن هذه النظرية مخالفة لمسلمات علم الاجتماع ، وعلم النفس .

لو كانت اللغة الابتدائية مؤلفة من ٥٠٠ أو ٤٠٠ لفظة أولية ، لكانت قدرة الانسان الأول على التجريد عظيمة جداً. وهذا يخالف لمسلمات علم النفس ان لغات الامم الابتدائية مفعمة بالألفاظ المشخصة والكلمات الحسية ، فليس فيها لفظ يدل على معنى الحيوان ، أو النبات ، ولا يدل في الوقت نفسه على حال من أحواله .

ان مفردات هذه اللغة تدل في الغالب على صور الموجودات، وأوضاعها، وحركاتها المختلفة . فهي فقيرة بالألفاظ المجردة ، غنية بالألفاظ المشخصة . ان لغة (الكفر) تحتوي على ست صيغ للأمر ، ولفعل الأمر في لغة (الآلثوت) أربع مائة صورة ، هذا فضلا عن الصور المركبة من الأفعال المساعدة ، كما أن للمعارف في لغة (الكلامات) ثمانية أو عشرة أنواع .

قال (لفي بروهل) :

يختلف الفعل المتعدي في لغة (الهبرون) باختلاف الأشياء التي يقع عليهـــا . ان فعل (أكل) مثلا يختلف باختلاف أنواع المأكولات، ويختلف الفعل أيضا بحسب ما يكون الشيء حيا أو جامداً . ان فعل (رأى) يختلف باختلاف المرئيات، فـــلا تستعمل الفعل نفسه في قولك رأيت إنسانا ، أو رأيت حجراً ، وإذا كان الشيء لك، أو لغيرك اختلف الفعل أيضا ، ... ان عدد المترادفات في لغة (الابيبون) كبير جداً، ففعل (جرح) يختلف بحسب مايكون الجرح بسن الانسان، أو بسن الحيوان، بالموس، أو بالسيف، أو بالسهم، وفعل قاتل يختلف بحسب ما يتقاتل بالرمح ، أو السهم ، أو اليد ، أو اللسان، وبحسب ما يكون القتال بين زوجتي رجل واحد تتنازعان في سبيله .

قال (ريبو) في هذه اللغات الأولية :

« إن هذه اللغات تقف عند أبسط المشابهات، وتقصر عن بلوغ التعميم الواسع ، يؤيد ذلك ما نجده فيها من الأفعال ، والأسماء ، والصفات القريبة من الحس » .

وقال (ريبو) أيضا[1] :

«ان في لغة قبائل أمريكا الشمالية ألفاظا خاصة للدلالة على السنديانة السوداء والبيضاء والحمراء، وليس فيها كلمة واحدة للدلالة على معنى السنديان العام. ولا لفظ يدل على معنى

1 Ribot : Evolution des idées générales, p. 110

الشجر عامة . ان في لغة سكان البرازيل الأصليين ألفاظاً مختلفة للدلالة على أقسام الجسد، ولا لفظ فيها للدلالة على الجسد كله . وأكثر شعوب (الاوقيانوسيا) يستعملون ألفاظاً مختلفة للدلالة على ذنب الكلب ، أو ذنب الخروف ، ولا لفظ عندهم للدلالة على الذنب العام ، وكذلك لا لفظ في لغتهم للدلالة على معنى البقر الكلي، مع أن فيها ألفاظاً مختلفة للدلالة على البقرة الحمراء ، والبيضاء ، والسمراء، فالأسماء المشخصة كثيرة ، أما الصفات، فقليلة ، لأنها تدل على معان مجردة. مثال ذلك : أن التسمانيين « Tasmaniens » لا يحسنون وصف الكيفيات إلا بنسبتها إلى الأشياء المحسوسة ، فإذا أرادوا وصف الصلابة قالوا كالحجر . وإذا وصفوا الطول قالوا كالساق ، وإذا عدوا وضعوا العدد بعد المعدود . كأن العدد صفة من صفات الشيء ، فهم لا يعرفون التعداد المجرد ، ولا يفصلون العدد عن المعدود ، فإذا أرادوا تعداد الأشياء قالوا تجار عشرة رجال ، ودجاجات خمسة طيور بدلاً من أن يقولوا عشرة تجار وخمس دجاجات » .

النتيجة : لذلك كله قال علماء اصول اللغة : ان المواد التي كشف عنها (ماكس موللر) ليست لغة الإنسان الأول ، وإنما هي بقية لغة راقية انتقلت من طور إلى آخر ، فلم تبلغ هذه الدرجة من التجريد إلا بعد أن استبدلت بالمعاني المحسوسة ، والألفاظ المشخصة، مفاهيم عامة مجردة .

نظرية التطور التدريجي :

إن نشوء اللغة الطبيعية تابع لنمو الفكر وتقدم الحياة الاجتماعية .

لقد تكاملت اللغة الطبيعية بالتدريج ، ويمكننا بيان تطورها التدريجي بملاحظة لغة الأطفال ، وكيفية انتقالهم من الأصوات الطبيعية إلى الألفاظ .

١ – كيف يتعلم الطفل الإشارات الاولى – . إذا تألم الطفل بكى أو صرخ، وصراخه هذا ناشيء عن تنبه عصبي ، إلا أنه كلما بكى حملته امه وداعبته ، فإذا تعود ذلك جمع بين صراخه ومداعبة امه له ، وربط أحد هذين الأمرين بالآخر ، فكلما أراد أن يرى

امه صرخ وبكى من غير أن يكون صراخه ناشئاً عن ألم . إذن فصراخه هذا إشارة اولى يستعملها للدلالة على رغبته في رؤية امه ، وقد بين (مين دوبيران) أن هذه الأصوات الأولى هي المبدأ النفسي الذي نشأت عنه اللغة ، وأن صراخ الطفل يشتمل على حروف صوتية وحروف ساكنة . ثم إن الطفل يستعمل أيضاً لغة الإشارات البصرية ، فهو إذن لا يقتصر على الأصوات في نقل شعوره إلى غيره ، بل يضم إلى هذه الأصوات حركات مختلفة كحركات العينين ، والفم ، واليدين .

٢ . كيفية تقليد الطفل لإشارات غيره . — ان الإشارات التي يبدعها الطفل بنفسه قليلة جداً ، أما الإشارات التي يتعلمها من بيئته ويفسرها قبل أن يحدثها بنفسه فكثيرة . ويحتاج الطفل في تعلم هذه الاشارات إلى جهد كبير يستمر زماناً طويلاً ، لأنه لا يتعلمها إلا إذا حفظ صور الاشارات التي رآها ، وذكريات الأصوات التي سمعها وتعودها ، وهو يستعين على ذلك بالصور البصرية ، والصور السمعية ، والصور الحركية ، واللفظية . فإذا فقدت إحدى هذه الصور فقدت اللغة المقابلة لها ، ونشأ عن فقدانها مرض العمى النطقي ، أو الصمم النطقي ، أو مرض الحبسة (الآفازيا) .

٣ — كيف ينتقل الطفل من الاشارة إلى المعنى العام . — ان إشارات الطفل الاولى إشارات حسية ، لا تنطبق إلا على المقاصد الجزئية ، وهي شبيهة بلغة الحيوان . قال (ويليم جيمس) : ان كل إشارة عند الحيوان مقصورة على مدلولها الجزئي ، فلا تحضر إلى الذهن إشارة اخرى غيرها ، أو معنى آخر مشابهاً لها ، ولكن الطفل يرتقي من هذه الأحوال المحدودة ، إلى أحوال اخرى أعم منها ، فيخترع إشارات تنطبق على كل شيء ، ويرتقي على هذه الصورة من الاشارات الجزئية ، إلى الاشارات العامة ، وليس بين هذه الاشارات العامة وألفاظ اللغة إلا خطوة واحدة .

ب — نشوء اللغة

١ — تنشأ بعض ألفاظ اللغة أولاً عن تقليد أصوات النداء . ان أكثر اللغات يحتوي على أحرف نداء مثل (يا) و (آ) و (أي) و (ايا) و (هيا) ، وهي مشابهة لأصوات الانسان الطبيعية مشابهة تامة .

٢ – وتنشأ بعض الألفاظ أيضاً عن تقليد أصوات الطبيعة، مثال ذلك: ان الرعد في اللغة اليونانية يسمى (فروندي) وفي اللاتينية (طونيطرو) (Tonitru) وفي الفرنسية (طونير Tonnerre) وفي الألمانية (دونر Donner)، وهي كلها تقليد لصوت الرعد الطبيعي. وأطفال جميع الامم يشيرون إلى الكلب بتقليد نباحه، وإلى الهر بتقليد موائه، ويطلق على هذه الألفاظ التقليدية اسم (اونوماطوبه Onomatopée)

واللغة العربية غنية بهذه الألفاظ التقليدية، تقول : خرير الماء، وحفيف الأغصان، ونقيق الضفادع، وصهيل الخيل . الخ .. وهي كلها مشابهة للأصوات الطبيعية . كمشابهة أفعال كسر، وقطع، وطن، ودق، ومزق، للأصوات الدالة عليها .

ثم إن للمماثلة تأثيراً في تكوين الألفاظ، لأن تقليد أصوات النداء، وأصوات الطبيعة لا يكفي لتوليد الألفاظ كلهـــا، الفكر يوسع معاني الأصوات بإطلاقها على الأشياء المتشابهة. ومهما تكن الأشياء بعيدة ومتباينة، فإن الفكر يكشف عن شيء من التشابه بينها. ذكر (داروين) انـ أحد الأطفال رأى بطة تسبح على سطح غدير فأطلق عليها كلمة (كواك Quack) باللغة الانكليزية، ثم وسع معنى هذه الكلمة، فأطلقها على الغدير كله، ثم أطلقها أيضاً بالتداعي على غير ذلك من مجاري المياه، وأنواع الطير، التي لاعهد له بها من قبل، وأطلقها أيضاً على نسر (نابليون) الذي رأى صورته على قطعة نقود فرنسية، وهذا يدل على أن إدراك التشابه يسوق الفكر إلى تعميم مدلول اللفظ، ونقله من شيء إلى آخر .

المماثلات كثيرة في الطبيعة، فقد تكون بين الاشياء المحسوسة، أو تكون بين الصور المجردة، أو تكون بين الاشياء المحسوسة والصور المجردة معاً، وهذا يجعل للكلمة الواحدة عدة معـــان، ويوضح كيفية اشتقاق الالفاظ بعضها من بعض، مثال ذلك: أنـ كلمة (Coq) باللغة الفرنسية تقليد لصوت الديك الطبيعي، فاشتق الفكر منهـا كلمات Coquetterie , Coquet , Cocarde , Coquelicot وهي كلها تدل على معان مختلفة بينها تشابه بسيط لا يخفى على الناظر .

وكلمة (هدهد) في اللغة العربية تدل على طائر ذي خطوط وألوان كثيرة، وهي تقليد لصوته الطبيعي، فاشتق الفكر منها: هدهد البعير هدر، وهدهدت الصبي امه أي حركته لينام

ويهدهد إلى كذا ، أي يخيل إلى كذا ، وتقول في مثل ذلك : قاقت الدجاجة صوتت .
والقاق طائر مائي ، سمي كذلك تقليداً لصوته ، وكذلك الزاغ، والزرزور ، والغاق ،
والزيز ، وغيرها .

اختراع المصطلحات . – ثم إنا نخترع بعض الالفاظ للدلالة على المعاني الجديدة في
العلم ، والادب ، والصناعة ، والتجارة . ان المعاني الجديدة تحتاج إلى ألفاظ جديدة، ويتم
هذا الاختراع بإحياء بعض الالفاظ القديمة ، أو باقتباس الالفاظ من اللغات الاجنبية .
كاقتباس اللغات الفرنسية ، والالمانية ، والانكليزية ، وغيرها من اللغتين اللاتينية ، واليونانية
واقتباس اللغة التركية من اللغتين العربية ، والفارسية ، أو يتم باختراع بعض الالفاظ
الجديدة على النحو الذي يتم به اختراع الرموز الجبرية ، والكيماوية وغيرها . وأوضح هذه
الالفاظ ما دل على المعاني المجردة البسيطة . وكثيراً ما يؤدي انتقال اللفظ من لغة إلى
اخرى إلى تغيير بعض حروفه ، فالعرب قلبوا حرف الـ (P) في ترجماتهم إلى (ف)
والانكليز لا يستطيعون أن يلفظوا حرف الـ (U) كما يلفظه الفرنسيون ، كما أن الفرنسيين
عاجزون عن لفظ حروف الحاء والخاء والعين والضاد .

الاسباب الباعثة على سرعة تطور اللغة أو بطئه . – تتبدل الاشارات والالفاظ
الطبيعية عند الانسان الابتدائي تبدلاً سريعاً . حتى ان الطفل ليغير ألفاظه ولهجته بانتقاله
من بلد إلى آخر ، فإذا غاب والده وبات عند جده سنة أو سنتين لا يخالط أحداً ، ألف
لغة خاصة لا يفهمها والداه ، وكثيراً ما يخترع الالفاظ في ألعابه من غير أن يعلمه
إياها أحد . كل ذلك يدل على ميل قوي إلى التجديد ، إلا أن هناك أسبابا تؤخر هذا
التطور : منها الميل إلى التقليد ، والحاجة إلى التفاهم ، والرغبة في المحافظة على القديم ،
إن كان الناس لا يتفاهمون إلا باللغة ، فكيف يبلغون الافهام إذا كانت الالفاظ في تبدل
مستمر ، وكان لكل رجل إشارة خاصة به لا يفهمها غيره . ان الكتابة أيضا تثبت
الالفاظ وتحدد معانيها ، واعني (بالكتابة) الكتابة الصوتية ، والابجدية ، لا تصوير المعاني
ورسمها بأشكال حسية لا غير .

ومما يعين على تثبيت الالفاظ : المؤلفات الادبية ، والعلمية ، لأن الاساليب الكتابية
نماذج يقلدها المتعلمون . كما أن في العلم حدوداً وتعريفات تؤدي إلى تثبيت معنى اللفظ

وتبيين مدلوله ، وقد جمعت هذه الحدود وتعريفاتها في مختلف اللغات ، فتألف من جمعها لغات قومية ، ومعاجم لغوية ثابتة لا تتغير ألفاظها بتغير الاهواء ، بل بقانون ، وميزان ، وعلم ، وقياس .

النتيجة . - وقصارى القول أن اللغة أسباباً طبيعية واجتماعية معاً .

الأسباب الطبيعية . - ان الحركات الفعلية ، والقوى الانفعالية ، والأفعال المنعكسة الشرطية تأثيراً في تولد الإشارات ، وقد بينا في مبحث الهيجان أن ظواهر الهيجان المنظمة إشارات طبيعية يعبر بها الحيوان عن حاجاته (ص ٢٣٩) ، فاللفظ يتولد من الصراخ الطبيعي ، ولغة الإشارات تسبق لغة الألفاظ ، ولا معنى للإشارة إلا إذا استعملها صاحبها عن علم بالعلاقة التي تربطها بالشيء المشار اليه: فمن الضروري إذن أن تتجرد الإشارة عن الشيء ، وأن تستقل عنه ، وإن كانت في هذا الدور الانفعالي ملازمة له .

الأسباب الاجتماعية . - ان الحياة الاجتماعية تقلب الأصوات الطبيعية والحركات الجسدية إلى إشارات حقيقية ، وتجعلها آلة صالحة لتبادل الأفكار . قال (فندريس M. Vendryes): لقد تولدت اللغة في المجتمع من شعور الناس بحاجاتهم إلى تبادل الأفكار ، فاستعملوا الإشارة عند فقدان اللفظ ، والطرف بالعين ، والايماء بالحاجب ، عند فقدان الإشارة .

فالهيئة الاجتماعية تؤثر إذن في اللغة الطبيعية ، وتبدل ظواهر الهيجان ، فتجعل بعضها اصطلاحية ، أو صناعية . انظر إلى الرسوم ، والذكريات ، والعادات والطقوس ، والقواعد التي أقرها المجتمع ، انها لغة رمزية مضافة إلى اللغة الطبيعية ، حتى لقد قال أحد علماء الاجتماع : إن فكرة الرمز . فكرة اجتماعية ، ودينية ، بالذات .

٣ - علاقة الفكر باللغة

ما هي علاقة اللغة بالفكر ؟ بين اللغة والفكر تأثير متبادل .

آ - تأثير الفكر في اللغة :

١ – **الفكر متقدم على اللغة** . – لو كانت اللغة كما زعم (دوبونالد) شرطاً من شروط الفكر ، أي متقدمة عليه ، لأمكن التعبير عن كل فكرة ، إلا أننا كثيراً مـــا نشعر بالأفكار تجول في خاطرنا من غير أن نوفق للتعبير عنها ، وقد قال أحدهم : ان الألفاظ ظروف المعـــاني، والحـــق ، أن اللغة نتيجة من نتائج الفكر المنطقي، وشرط من شروطه (دولاكروا؛ اللغة والفكر – ص ١٠٤) ، فالكلام والفكر ينموان ويرتقيان معاً ، إلا أن كثرة المفردات تتبع كثرة المعاني ، وتطور الألفاظ تابع لتطور الفكر .

ان وراء الفكر التأملي نفسه صوراً من المعاني المستقلة عن الألفاظ، حتى لقد بين علماء النفس ، أن لدى الطفل تفكيرا غير لفظي، وهـــو تفكير مقارن للعمل، تنوب الحركات والعادات فيه عن التصورات .

ثم أن هناك فكراً تأملياً، وفكراً حدسياً، يتميزان بتقدم الشعور فيهما على الألفاظ، فالفكرة إذن أغنى من اللفظ ، ويمكن التعبير عن الفكرة نفسها بألفاظ مختلفة .

٢ – **اللغة لا تعبر عن جميع نواحي الفكر** . – اللفظ وسيلة لانتقـــال الفكرة من شخص إلى آخر ، فهـــو إذن خارجي لا يدل إلا على الناحية الاجتماعية من الفكر ، أما الناحية العميقة منه فإنه لا يعبر عنها ، إذا قلت (اني سعيد) لم تدرك من قولي هذا لون السعادة التي أشعر بهـــا، وأنت تقول (أنك سعيد) فهـــل ندرك كلانا معنى واحداً ، نعم اني قد أستعمل الحركات، والاشارات مع الألفاظ لتجسيم شعوري، كما يفعل الخطيب عند محاولته التأثير في سامعيه . وفي الإشارات بالطرف ، والحاجب ، واليد ، والرأس ، وغير ذلك من الجوارح، مرفق كبير، ومعونة حاضرة في امور يسرها الناس بعضهم إلى بعض ولولا الاشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص (الجاحظ) . ولكن مهما يكن عندي من تفنن في ذلك، فإني أجد نفسي عاجزاً عن التعبير عن فكري تعبيراً تاماً . فأنا لا أعبر إلا عن المعاني العلمية ، والتصورات الموضوعية ، والمجردات الرياضية ، أما جوهر الفكر الحقيقي ، فلا سبيل إلى التعبير عنه .

٣ – **إن تحليل الألفاظ وحدها لا يطلع العالم النفسي على حقيقة الفكر** . – وسبب ذلك أن الفكر متصل ، والألفاظ منفصلة ، فإذا اقتصر علماء النفس على تحليل الألفاظ قصروا عن بلوغ الغاية ، لأن اللفظ كما بينا لا يدل إلا على ناحية واحدة من نواحي الفكر، وهي الناحية الموضوعية المشتركة بيننا وبين غيرنا .

٤ – مخالفة اللفظ للفكرة . – ان حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية ، وممتدة إلى غير نهـاية ، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة (الجاحظ ، البيان والتبيين ، جزء ١ ، ص ٦٨) .

وتطور المعاني أسرع من تطور الألفاظ ، لأن المعاني تتبدل بتبدل الفكر ، وكثيراً ما تخلو الألفاظ من المعاني ، فيظن الانسان أنه يفكر ، وهـو في الحقيقة لا يفكر ، بل يردد ألفاظاً لايفهم معناها. ويسمون هذه الحالة بالببغائية (نسبة إلى الببغاء Psittacisme) ، وكما أنـه لا قيمة للورق النقدي ، إلا بالنسبة إلى الذهب المودع في المصرف ، فكذلك لا قيمة للألفاظ إلا بالنسبة إلى المعاني المتصورة في الذهن .

ب – تأثير اللغة في الفكر . – ان حياة الالفاظ تابعة لحياة المعاني، ولكن اللفظ يؤثر في المعنى ، كما يؤثر المعنى في اللفظ ؛ ولنبين كيفية هذا التأثير .

١ – ان الالفاظ توضح المعاني لانها آلة تحليل . – قلنا ان المعاني مبسوطة إلى غير غاية ، ومبسوطة إلى غير نهاية، وانها غير ثابتة ، فإذا أردنا التعبير عنها بالالفاظ ، ساقنا اللفظ إلى تحليلها . قال (كوندياك) : « نحن لا نستطيع الكلام إلا إذا حللنا الفكر إلى أجزائه المختلفة، وعبرنا عن هذه الاجزاء واحداً بعد واحد. والألفاظ هي الآلة الوحيدة التي تعيننا على هذا التحليل» (المنطق، القسم ٢ الفصل – ٧) ثم قال : ان اللغة طريقة ، والعلم لغة جيدة . وهـذا القول الاخير ، لا يخلو من المبالغة ، لان اللغة جملة آلية من الصور المرتبطة بروابط التداعي ، فليس يصح إذن اطلاق هذا القول ، الا اذا اريد به ان بين اللغة ، والفكر ترابطاً وثيقاً .

٢ – الالفاظ تثبت المعاني . – لا يمكن تثبيت دلالات المعاني ، الا بالالفاظ ، وقد شبه (هاميلتون) اللفظ بالعقد الذي يبنيه العمال عنـد حفر النفق ، فكما ان العقد يثبت الرمل والتراب ، كذلك اللفظ يثبت المعنى : قال « ان أكثر المعاني شبيهة بشرار النار ، لا تومض الا لتغيب، ولا يمكن اظهارها وجمعها وتثبيتها الا بالالفاظ»، وقال أيضاً: «لايستولي الجيش على البلاد الا بإقامة الحصون فيها . ان الالفاظ حصون المعاني » .

والالفاظ تعين على انتقال المعاني من جيل الى جيل . قال (وتني Whitney) : « لقد استعمل أسلافنا ملكاتهم الفكرية في الملاحظة ، والوصف، والاستنتاج ، والتصنيف، ونحن

نرث نتائج أعمالهم بطريق الألفاظ . ان المعاني مسكوبة في قوالب من الألفاظ المهيأة .
إلا أن صب المعاني في قوالب الألفاظ لا يخلو من المساوىء ، منها :

آ ـ ان تثبيت المعاني في قوالب الألفاظ قد يقلبها إلى (تصورات جامدة) ، وهذا يؤخر تقدم الفكر وارتقاءه .

ب ـ قد يكون للألفاظ أثر في انتشار الواقعية الوجودية(Réalisme) لأن الألفاظ قوالب حسية تسوق الفكر إلى الاعتقاد ان المعاني المجردة المفرغة فيها موجودة خارج العقل .

٣ ـ الألفاظ تسبغ على المعاني حلة اجتماعية وتكسبها صفة منطقية :

اللغة آلة التفاهم بين الناس ، وهي اجتماعية بالذات، لأنها تجرد الفكر من الطابع الذاتي، والانفعالي ، فتسبغ عليه حلة اجتماعية تكسبه صفة منطقية ، وقد بين (هنري برغسون) أن وراء الألفاظ فكراً لا يمكن التعبير عنه ، فاللغة وإن كانت لا تدرك هذه الناحية العميقة من الفكر ، إلا أنها تجعل ما تعبر عنه من نواحي الفكر الاخرى متصفاً بالوضوح ، والتميز .

ج ـ اللغة الداخلية والفكر الرمزي . ـ لقد مازجت اللغة فكر الانسان حتى صار لا يفكر إلا بالألفاظ ، أو لا يفكر إلا إذا تكلم في داخله بكلام خفي ، ويسمى هذا الكلام باللغة الداخلية .

وكثيراً ما ينقلب الفكر نفسه إلى ألفاظ ، أو إشارات ، ورموز ، حتى لقد سمي (ليبنز) هذه الحالة بالفكر الأعمى ، أو الفكر الرمزي(Pensée aveugle ou Symbolique) قال (ليبنز) :

«يتفق لنا أحياناً ـ ولا سيا في عملية التحليل الطويل ـ أن لا ندرك حقيقة الموضوع كله ، فنستبدل بالتركيب الفكري رموزاً نهمل ايضاحها رغبة في الاختصار ، وذلك بتأثير تفكير يسمى بالتفكير الفعلي .. وقد تكون هذه الألفاظ غامضة المعاني ، ناقصة ، إلا أنها تنوب في ذهني عن الأفكار ، لأن ذاكرتي تشهد لي أني أعرف معانيها، وان ايضاحها ليس الآن ضرورياً لأحكامي . وقد تعودت أن اسمي هذا الفكر ، بالفكر الأعمى ، أو الفكر الرمزي ، وهو مستعمل في الجبر ، والحساب ، وفي كثير من المواضع » .

والدليل على ذلك أننا نستعمل ألفاظاً كثيرة من غير أن تكون معانيها حاضرة في أذهاننا . انظر إلى كلمتي (لوغاريتما) و (مشتق) ، أفلا نستعملها أحياناً من غير أن يكون معناهما حاضراً في الذهن؟ ان هذا يسوق إلى الببغائية التي تكلمنا عنها ، وما أكثر الكتاب الذين يستعملون ألفاظاً شعرية، ومجازات أدبية تقليدية، من غير أن يفهموا معانيها ، إذا سألت أحد الكتاب ما معنى شآبيب الرحمة ، والخمائل الوارفة ، والكتيبة الخرساء ، وحنادس الليل التي يستعملها في كتابته لم تجد عنده لهذه المجازات تفسيراً شافياً . لا قيمة للألفاظ إلا بالمعاني . إذا كان اللفظ فارغاً من المعنى انقلب العقل إلى آلة، والتفكير إلى عادة. فمن الضروري في هذه الحالة أن يتجاوز العقل حجب الألفاظ، وان يكشف عن المعاني والأمثلة الدالة عليها .

١ ـ المصادر

1 - Darmesteter, Lr vie des mots
2 - Delacroix, Le langage et la pensée, Paris (19274)
3 - Dwelshauvers, Traité, 503-569.
4 - Egger, La parole intérieure, (1891).
5 - Max Muller, Leçons sur la science du langage.
6 - Renan, L'origine du langage (1858)
7 - Saint - Paul, Le langage intérieur et les paraphasies 1904
8 - Vendryés, Le langage.
9 - Weber, De quelques Caractéres de la pensée symbo - lique,in. R. de Metaph.(1929),
10 - Whitney, La vie du langage, (1880) .

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ــ ما هي اللغة الداخلية ؟
٢ ــ ناقش رأي (ماكس مولر) في منشأ اللغة .

٣ – ما معنى الفكر الرمزي ؟
٤ - الاشارات الطبيعية والاشارات الاصطلاحية .

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ – أثر الألفاظ في تكوين المعاني العامة .
٢ – هل هناك تفكير بغير لفظ ؟
٣ – علاقة اللغة بالفكر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني عشر
الحكم

١ ـ وصف وتحليل

تعريف الحكم . — عرفوا الحكم بقولهم : انه اسناد أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً ، وادراك وقوع النسبه بين أمرين ، أو لاوقوعها . وهذا التعريف ينطبق بخاصة على الحكم المنطقي ، أما الحكم من الوجهة النفسية فقد عرفه (لالاند[1]) بقوله : إنه قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد ، ويقلبه الى حقيقة . فيمكننا اذن ان ندرس الحكم من الوجهة المنطقية أولاً ، ومن الوجهة النفسية ثانياً .

الحكم من الوجهة المنطقية . — المنطقي يبحث في الحكم كما يجب أن يكون ، لا كما هو في الواقع ، فيبين لنا ما هي شرائط الحكم الصحيح المطابق للحقيقة ، وماهي معادلته ، وكيف يمكن تبديلها . فهو يعنى اذن بالأحكام الكاملة لا بالأحكام الناقصة وينظر في الأحكام الصريحة لا في الأحكام الضمنية ، ويحلل القضية فيجد فيها حدين ، أحدهما هو الموضوع ، والآخر هو المحمول . والرابطة بين هذين الحدين ، اما أن تكون ظاهرة كما في اللغة الفرنسية ، واما أن تكون مقدرة كما في اللغة العربية . مثال ذلك : أنك تقول بالفرنسية « la neige est blanche » وتقول بالعربية : الثلج أبيض . فالثلج موضوع ، والأبيض محمول ، والرابطة (est) مقدرة بينهما ، وقد تكون الرابطة في وسط الكلام كما في اللغة الفرنسية ، أو في آخره كما في اللغة التركية ، أو الفارسية .

الحكم من الوجهة النفسية . — أما النفسي فإنه يبحث في الحكم كما هو في الواقع ، لا كما

---

1 Vocabulaire technique et critique de la philosophie, art, jugment.

يجب أن يكون ، لأن الحكم عنده فعل من أفعال العقل، ينمو كسائر الأفعال الاخرى من الطفولة الى سن الرشد ، ويخضع لكثير من العوامل ، فقد يكون الحكم صريحاً أي متقدماً على القضية التي تحدد ما يتضمنه من العناصر، أو يكون غير صريح، فلا تستطيع التعبير عنه بقضية حملية ، كالحكم الذي يتضمنه قولك : الهوينا ، أو البدار البدار ، أو مهلاً ، أو الرحيل الرحيل ، أو حكم الاستاذ على التلميذ بلفظ جيد ، أو حكم الشاري على ثمن سلعة بلفظ باهظ . فليس الحكم في هذه الأمثلة إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، وإنما هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد ، أو هو كما قلنا أولاً : إدراك وقوع النسبة بين أمرين ، أو لا وقوعها .

تصنيف الأحكام من الوجهة المنطقية . — ان معظم الفلاسفة يصنفون الأحكام من الوجهة المنطقية لا من الوجهة النفسية .

١ — التصنيف المنطقي القديم . — تصنيف الأحكام عند المنطقي كتصنيف القضايا فهي تنقسم من حيث الكمية إلى كلية ، وجزئية ، ومن حيث الكيفية إلى موجبة ، وسالبة فينتج من ذلك أربعة أنواع : ١ — الأحكام الكلية الموجبة (ك . م) كما في قولك كل إنسان فان . ٢ — الأحكام الكلية السالبة (ك . س) كما في قولك ليس ولا واحد من الناس بكامل . ٣ — الأحكام الجزئية الموجبة (ج . م) كما في قولك بعض النـــاس طبيب . ٤ — الأحكام الجزئية السالبة (ج . س) كما في قولك ليس بعض الناس طبيباً .

٢ - تصنيف (كانت) — تصنيف الأحكام عند (كانت) كتصنيف مقولات العقل، فهو مبني على أربعة مبادىء وهي: الكمية ، والكيفية، والإضافة ، والجهة .

تنقسم الأحكام من حيث الكمية (Quantité) إلى ثلاثة أقسام:

١ — الكلية (Universels)، وهي الاحكام التي يقع فيها الإسناد على ما صدق الموضوع كله كقولك : كل إنسان فان ، ولا شيء من الكذب بمباح .

٢ — الجزئية (Particuliers) ، وهي الاحكام التي يقع فيهـــا الاسناد على جزء من (ما صدق) الموضوع ، كقولك : بعض الناس طبيب ، وليس بعض الســوريين متعلماً.

٣ – المخصوصة أو المفردة (Siugnliers) وهي الاحكام التي يكون فيهـا الموضوع شخصاً مفرداً واحداً بالعدد ، كقولك : سقراط حكيم ، ولا فرق بين هذه الاحـكام والاحكام الكلية ، من حيث وقوع الاسناد على ما صدق الموضوع كله .

وتنقسم الاحــكام من حيث الكيفية (Qualité) إلى ثلاثة أقسام :

١ – الموجبة (Affirmatifs) ، كقولنا : (الحكيم سعيد) .

٢ – السالبة (Négatifs) ، كقولنا : (المعادن لا تتنفس) .

٣ – وغير المعينة (Indéfinis) كقولنا (ليست النفس فانية) أي أن النفس قد تكون كل شيء ، ولكنها ليست فانية .

وتنقسم الاحــكام من حيث الاضافة (Relation) إلى ثلاثة أقسام :

١ – الحملية المطلقة (Catégoriques) وهي التي لايخضع الاسناد فيها لشرط أو فرض.

٢ – الشرطية المتصلة (Hypothétiques)، كقولك: إذا كان الجو معتدلاً خرجت.

٣ – الشرطية المنفصلة (Disjonctifs) ، كقولك : اما أن يأتي ، واما أن لا يأتي .

وتنقسم الاحـكام بحسب الجهة (Modalité) إلى ثلاثة أقسام :

١ – الوجودية أو الخبرية (Assertoriques) وهي التي تعبر عن وجود إثبات، أو نفي دون نظر إلى ضرورة ، أو إمكان ، كقولنا : هــذا الشتاء بارد .

٢ – والضرورية (Apodictiques) وهي التي تشتمل على ضرورة منطقية، كقولنا : الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان .

٣ – والممكنة ، أو الاشكالية (Problématiqnes) وهي التي لاتـدل على وجوب أو امتناع، بل تدل على امكان محض، ومعنى الامكان ان لايكون الحكم ممتنعاً في نفسه .

الاحكام التركيبية، والاحكام التحليلية . – وتنقسم الاحكام عند (كانت) بوجه آخر من القسمة إلى تحليلية ، وتركيبية . فالتحليلية هي التي يكون المحمول فيهـا داخلاً في مفهوم الموضوع كقولك : الاجسام ممتـدة ، (إن معنى الامتداد داخـل في معنى الجسم)، فهـو يدل على أن المحمول حصل عندنا من تحليل صفات الموضوع ، والتركيبية هي التي يضم فيها المحمول إلى معنى الموضوع شيئاً جديداً ، كقولك . هذا الجدار أبيض

(إن معنى البياض ليس داخلاً في معنى الجدار) . ان الاحـــكام التركيبية مستندة الى التجربة ، ولكن (كانت) حاول أن يثبت ، ان بعض هـــذه الاحكام عقلي متقدم على التجربة ، وسنعود الى بيان ذلك في علم ما بعد الطبيعة .

تصنيف الأحكام من الوجهة النفسية . ـ قلنـــا ان العالم النفسي يبحث في الحكم من حيث هو فعل نفسي لا من حيث هـو قضية منطقية ، وتنقسم الاحكام عنده الى الانواع التالية :

١ ـ الاحكام الصريحة والاحكام الضمنية . ـ الحكم عند المنطقي قضية ذات حدين ، ورابطة ، أما عند النفسي فقد يكون الحكم صريحاً كما في قولنا : الفاضل سعيد ، أو يكون ضمنياً ، كما في قولنا : الهوينا ، أو قولنا : جيد ، وباهظ . أو يكون صامتاً (Jugement silencieux) . أما الاحكام الصريحة فهي تستند الى ملاحظات نفسية ذاتية ، كما في قولي : اني حزين ، وقد تتألف من معان مجردة ، كقولك : الشجاعة فضيلة . وأما الاحكام الصامتة فهي أفعال نفسية لا نعبر عنها بلفظ ، أو قول . مثال ذلك : أصادف حفرة في الطريق فافكر في اجتيازها ، ثم أقفز من فوقها من غير أن أتكلم . ان هذا الفعل مصحوب بحكم صامت ، ولكنه ليس فعلاً منعكساً ، لأني عندما رأيت الحفرة قدرت عمقها ، وعرضها ، وطولها ، وقايست بين أبعادها المختلفة فحكمت بأني قادر على اجتيازها . مثال آخر : اني أحسب في لعبة (البيلاردو) قوة الدفع ، واعين اتجاهات الحركة من غير أن أتكلم . ان هذه الافعال تشتمل على أحكام صامتة ، لأنها تقتضي مطابقة الفعل للشيء المدرك .

ب ـ الاحكام المستقلة عن التجربة والاحكام المستندة اليهـــا . ـ ان الاحكام الاولى تحليلية ، والثانية تركيبية . مثال ذلك : أني أحكم بأن القطر ضعف الشعاع من غير أن أستند في هذا الحكم الى التجربة ، بل أستنبط ذلك من تعريف القطر نفسه ، ولكني لا أستطيع أن أحكم أن هذا التلميذ مجتهد الا اذا شاهدت أعماله .

ج ـ أحكام الوجود وأحكام القيم . ـ ان أحكام الوجود تعبر عن النسبة الواقعة بين أمرين ، كما هي في الواقع من غير تقدير ولا تفضيل ، فإذا قلت : كان ثمن (كيلو) الخبز في دمشق خلال الحرب العالمية الثانية أربعين قرشاً ، كان حكمك عليه حكم وجود ، ولكنك اذا

قلت كان سعر الخبز خلال الحرب العامة الاولى غالياً جداً ، كان حكمك حكم قيمة، لانك تقدر ثمن الشيء بالنسبة الى قيمة مثالية . (راجع ص ـ ٣٥ – ٣٦) .

بعض الأحكام متقدم على التصور . ـ قد يتبادر الى الذهن ان تصور المعاني متقدم على الاحكام دائماً . الا أننا قد بينا في بحث التجريد ، والتعميم : أن التصور مفهوماً وشمولاً (الشمول هو الماصدق) وان كلا من هذين الأمرين يقتضي جملة من الاحكام. فالحكم عند النفسي أبسط من التصور، أما عند المنطقي ، فهو أكثر تركيباً منه.

الفرق بين الحكم والشعور . ـ قد يشعر المرء بالشيء من غير أن يصدر حكماً عليه. ولكن هذا الشعور غامض ، ومبهم . قال رويسن[1]: انظر إلى مسافرين في قطار ، انهما صامتان ، كل منهما يتتبع بعينيه المشهد المتحرك الذي يجري أمامه دون انقطاع ، ولكن إذا كان الأول غير شاعر بجمال الطريق ، لانهماكه في التأمل ، رأى من غير أن يدرك ، فتنطبع رسوم الأشياء في نفسه على نمط واحد كأنها أحلام لا تخصه . وإذا كان الثاني فناناً ، أو عالماً ، أو محباً للسياحة راقب ، ولاحظ ، وميز في هذا المشهد كثيراً من الصفات ، فيعجب لاتساق الخطوط ، والألوان ، أو ينتبه لأنواع الصخور ، أو يضع خطة لرحلة جديدة ، وإذا كان ميالاً إلى إظهار ما بنفسه من العواطف ، والأفكار ، ترجم عن شعوره بالإشارات ، وأصوات التعجب ، والعبارات، وقد يميل أيضاً إلى تدوين ذكرياته ، فيكتب في دفاتره بعض الخواطر . فالأول يشعر شعوراً غامضاً مبهماً ، والثاني يحكم ، ويصور ، فالحكم إذن أول الأحوال الفكرية التي تتلو الإحساس ، وهو ملازم للشعور الواضح ، أي انه موجود في الإدراك ، كما هو موجود في التجريد ، والتعميم .

مسألتان . ـ العالم النفسي يدرس في الحكم مسألتين: الاولى هي حقيقة الحكم، والثانية هي مسألة الاعتقاد . فالمسألة الاولى تبين لنا ما هي العناصر التي يتألف منها الحكم ، والثانية تبين لنا كيف يحصل لنا الاعتقاد ان وقوع النسبة بين أمرين، أو لاوقوعها، صحيح. ولنبحث أولاً في حقيقة الحكم

---

(1) Ruyssen . Essai sur l'évolution psychologique du Jugement p. 39 - 40

٢ ـ حقيقة الحكم

الحكم عند التجريبيين ترتيب آلي مستند إلى الإحساس ، أو تداعي الأفكار .

نظرية كوندياك . — زعم كوندياك أن الحكم إحساس مضاعف ، ودليله على ذلك أنك إذا قلت : الثلج بارد ؛ جمعت إحساسك بالثلج إلى إحساسك بالبرودة

ونحن نرى ان هذه النظرية ضعيفة للأسباب الآتية :

١ — ان الحكم لا يتألف من الصور الحسية فحسب ، بل يتألف كذلك من المعاني المجـــردة .

٢ — قد أجمع في الحكم بين إحساس حاضر ، وذكرى إحساس غائب، مثال ذلك : حكمي بأن هذه القرية التي أراها الآن مشابهة للقرية التي زرتها في العام الماضي .

٣ — قـد يجتمع في الذهن إحساسات مختلفة في وقت واحد من غير أن يتولد من وجودها معاً حكم .

٤ — لو كان الحكم مؤلفاً من احساسين فقط، لما أخطأ الإنسان في حكمه . قال جان جاك روسو : « لو كان الحكم بوجود النسبة احساساً ، وكان هذا الإحساس نسخة عن الشيء فقط ، لما أخطأنا في أحكامنا أبداً ، لأنه لا خطأ في شعور الإنسان بما يحس »[1] . الخطأ ليس في الإحساس ، وانما هو في القياس ، والقياس لا يتم الا بفعل العقل .

نظرية التداعي . — ان نظرية التداعي لا تختلف كثيراً عن نظرية (كوندياك) . لأنها تزعم أن الحكم انما يتم بجمع الصور النفسية وتركيبها تركيباً آلياً . فالحكم مركب من المعاني، ورابطة هذا التركيب نمط من تداعي الأفكار . قال (استوارت ميل) : ان الأحكام

---

(1) Rousseau, Emile, livre Iv

لا تدل على وقوع النسبة بين تصورين ، بـل تدل على وقوعها بين شيئين محسوسين ، فإذا قلت : الثلج أبيض ، لم يدل قولي هـذا على أن الأبيض جنس، وأن الثلج نوع داخل فيه، ولا على أن الأبيض محمول على الثلج ؛ بل دل على ميلي القوي الى الجمع بين الثلج، والأبيض في فعل نفسي واحد بتأثير التجربة والإحساس ، ويتم هذا الجمع برابطة الاقتران ، فلا يحصل لي ادراك أحدهما حتى يحصل لي ادراك الآخر معه .

المناقشة . – قد تتشابه نتائج الأحكام ، ونتائج تداعي الأفكار ، فيظن المرء أن هذا التشابه الظاهر يدل على تشابه حقيقي . وهذا خطأ لأن بعض أفعال الحيوان وان كانت مشابهة في الظاهر لأفعال الانسان ، فإن الحيوان لا يفكر الا بالتداعي ، فكما ان الكلب لا يهرب من العصا الا لأن صورة العصـا مقارنة في نفسه لصورة الألم ، كذلك الانسان لا يهرب من المدينة الموبوءة الا لشعوره بالخطر، فالنتيجة بحسب الظاهر واحدة، ولكنها في الباطن مختلفة، وكثيراً ما تكون أفعال الانسان مشابهة في الظاهر والباطن معاً لأفعال الحيوان ، فيعمل من غير حكم ولا تفكير، حتى لقد قال ليبنيز : ان بعض الناس يشبهون الآلات في معظم أفعالهم .

ولكن هل يدل هـذا التشابه الظاهر بين الحـكم ، وتداعي الأفكار ، على أن كلا من هذين الأمرين النفسيين هو عين الآخر؟ ان تداعي الأفكار ارتباط آلي بين الصور، خاضع للاقتران ، والمشابهة ، أما الحكم فهو انتخاب عقلي لاحدى الصور المتتابعة ، وايقاع النسبة بينها وبين غيرها من الصور الموافقة . مثال ذلك : ان معنى الحوت يوقظ في ذهني سلسلة من المعاني والصور المرتبطة برابطي الاقتران ، والمشابهة : كالسمك ، واللبون ، والفيل ، والبحر ، ومتحف الحيوانات ، وغير ذلك . ولكني حينما اؤلف حكماً مطابقاً لحاجتي الحاضرة ، لا أسند هذه المعاني كلها الى معنى الحوت ، بـل أنتخب منها معنى واحداً ، وأقول مثلاً : الحوت ثديي . وهـــذا يؤيد قولنا أن الحكم قرار ذهني يثبت بـه العقل مضمون الاعتقاد ، ويقلبه الى حقيقة . قال (روبين) : « لقد أصاب استوارت ميل في قوله : انا ندرك الأشياء بالتداعي على وجه ، ونعتقدها على وجه آخر . لقد ثبتت العادة حركة الشمس حول الأرض في خيالنا ، ولكن هذه العادة لا تمنعنا من الاعتقاد أن الأرض

تدور حول الشمس . ليس تداعي الأفكار الا سلسلة ذاتية محضــــة خاضعة لمصادفات التجارب اليومية ، ولتبدلات الذاكرة والخيــــال . ان سلسلة التصورات في ظــاهرة التداعي تجري كما تجري الصور في الأحلام. أما الحكم فهو وقوف في جريان هذه السلسلة»[1]. فإذا قلت : الحوت تدبي، طردت من ذهني جميع الصور الاخرى المقارنة لصورة الحوت، وثبت معنى واحداً ، وقد أتخيل في الوقت نفسه صوراً اخرى مشابهة للحوت ، ولكن الحكم شيء ، والتخيل شيء آخر.

ينتج من ذلك أن حالة الذهن في الحكم تختلف تماماً عن حالته في تداعي الأفكار ، ان الأفكار تتسلسل في التداعي ، كما تتعاقب الصور في الأحلام ، فلا سلطان للعقل على تسلسلها ، ولا ارتباط يمين اتجاهها، وهي تظهر وتغيب من غير أن يكون لي فيها اختيار.

وقد فرق العلماء بين تداعي الأفكار ، وارتباط الأفكار[2] فقالوا ان التداعي آلي، والارتباط منطقي. وان العقل يكون في الأول منفعلاً، وفي الثاني فاعلاً. أما أثر التداعي في الحكم أي أثر هذا التسلسل الآلي في الارتباط المنطقي ، فهو أن تداعي الأفكار يهيء للعقل عناصر الحكم ، فينتخب من بينها صفة تصلح للإسناد . فالحكم فعـــل نفسي عال يستعين بتداعي الأفكار على ايجاد عناصر الاسناد ، ولكن روابطه المنطقية لا تنحل الى التتابع الآلي ، والتسلسل التلقائي .

الحكم تحليل وتركيب – ليس الحكم كما زعم فلاسفة التداعي تركيباً فقط . وانما هو تركيب وتحليل معاً. اننا لاندرك المحمول الذي في الحكم منفصلا عن الموضوع ، بل ندركه في أول الأمر متحداً به . نعم ان المنطقي يؤلف الجمل من الالفاظ، والقضايا من الحدود، ولكن هذا التركيب المنطقي لا ينطبق على حقيقة الفعل النفسي .

انظر الى الطفل ، انه لا يفرق بين المحمول ، والموضوع ، ولا بين الصفة ، والموصوف، بل يلقي على الاشياء نظرة تركيبية مبهمة . وكثيراً ما يستعمل لفظاً واحداً للدلالة على

---

(١) راجع ، ص ـ ٤١٩.

2 Ruyssen, op. cit. p. 41 — 42

الحكم كقوله (سخن) عن الحليب الحار ، أو عن احتراق لسانه به . إذن فالحكم ليس مركباً عند الطفل من حدين منفصلين .

وهذا يدل على أن احكامنا الاولى ليست واضحة الحدود ، بينة الأجزاء ، والعناصر . ونحن لا ندرك في البدء وقوع النسبة بين امرين إدراكاً واضحاً ، بل نشعر بها شعوراً غامضاً ، ثم نحللها إلى عناصرها ، فالحكم في نظر المنطقي تركيب ، ولكنه في نظر النفسي تحليل ، ولنبين ذلك ببعض الأمثلة :

المثال الأول : لننظر أولاً في حكم مؤلف من مدركات حسية ، كقولنا الثلج أبيض . ان هذا الحكم لا يكون تركيباً إلا إذا تصورنا الثلج منفصلاً عن الأبيض ، ولكننا في الواقع لا نتصور أحد هذين الأمرين منفصلاً عن الآخر ، بل نتصورهما معاً ، هبني صعدت جبلاً مغطى بالثلج . إن الثلج الذي أراه أمامي كثير الصفات ، فهو أبيض ، وبارد ، وناعم ، الخ .. ولو جردته من صفاته هذه لما كان ثلجاً . فأنا لاادرك معنى الثلج مستقلا عن صفاته هذه ، بل ادركه ، وادرك صفاته كلها إدراكاً حدسياً واحداً غير منقسم ، ولو أدركت معنى الثلج مستقلا عن معنى البياض ، لما جمعت بينهما في حكم حملي مطلق ، كما في قولي : الثلج أبيض ، ولاكتفيت بحكم امكاني ، كقولي : من الممكن أن يكون الثلج أبيض . فهذا الحكم المطلق يدل إذن على أن إدراكي الثلج إدراك حدسي ، لا تفترق فيه الصور ، بل تتجمع بعضها فوق بعض تجمعاً مبهماً .

المثال الثاني : ولننظر الآن في حكم مؤلف من حدود عقلية مجردة ، كقولنا : العدالة فضيلة . ان هذا الحكم لا يمكن أن يكون تركيباً إلا إذا تصورنا كلا من الحدين منفصلا عن الآخر ، ولكني حينأقول : العدالة فضيلة ، لا أتصور العدالة منفصلة عن الفضيلة ، بل أتصورهما معاً . وكيف أستطيع أن أتصور العدالة مجردة من كل صفة . ليست هذه العدالة المجردة إلا لفظاً فارغاً ، أما العدالة التي أدركها فتتضمن كثيراً من الصفات ، فهي فضيلة متوسطة بين الظلم والانظلام ، وهي نادرة ، ومحببة إلى القلب ، وهي أساس الملك ، الخ .. فأنا أتصور هذا المجموع كله قبل تصور الأجزاء ، ولكن تصوري له تصور مبهم غامض لا يتضح إلا بالتحليل ، وهو أن انتزع منه صفة من

الصفات ، وأن أجعلها محمولاً ، ثم أسندها إلى الموضوع وأقول : العدالة فضيلة .

ينتج من هذا كله أن الحكم تحليل بين تركيبين ، فنحن ندرك الأشياء بالحدس إدراكه تركيبياً مبهماً ، ثم نرجعها بالتحليل إلى عناصرها المختلفة ، ثم نسند بعض هذه العناصر إلى بعض ، ونؤلف منها حكماً . فما هي العوامل التي تعين على هذا التحليل ؟ هناك مسألتان .

١ ـ كيف نجزيء هذا المجموع المبهم إلى محمول وموضوع

لنرجع إلى الأمثلة التي قدمناها . اني أشعر وأنا أمشي فوق الثلج بالبرودة ، والبياض ، والنعومة ، وجهر العينين من لمعان الشمس ، وطقطقة حوافر الخيل ، وغير ذلك من الإحساسات المشتبكة . فأي شيء من هذه الأشياء أجعله موضوعاً ، وأيها أجعله محمولاً ؟ . كيف يمكنني أن افرق بينها فأجعل بعضها ثابتاً ، والآخر متغيراً . ان انتخاب الموضوع يرجع بنا إلى تصور الشيء الخارجي . أما تصور المحمول فيتم بالإحساسات الاخرى التي لم أدخلها في تصور الموضوع . وتصور الشيء الخارجي في مثالنا هذا ، هو تصور معنى الثلج ، فكيف اولف معنى الثلج ؟ اني اقسم الصفات التي أحس بها قسمين : أحدهما ثابت ، والآخر متغير ، فأولف معنى الثلج من الصفات الثابتة ، وأجعله موضوعاً ، ثم اتخذ إحدى الصفات المتغيرة وأجعلها محمولاً . قد يكون الثلج رخصاً ، أو صلباً ، نظيفاً ، أو وسخاً ، مبعثراً ، أو متراكماً ، وقد يتغير حجمه ، ويتبدل شكله ، ولونه ، من غير أن ينقلب إلى شيء آخر ، بل يبقى هو ذاته . فالصفات المتغيرة أعراض لا يؤثر تبدلها في حقيقة الشيء ، أما الصفات الثابتة كالامتداد ، والوزن ، والكتلة ، وغيرها فهي التي يتألف منها الجوهر . فنحن نجعل هذا الثابت موضوعاً للحكم ، ونجعل المتغير من الصفات محمولاً .

ينتج من ذلك ان الحكم تحليل نرجع ما فيه من المركبات النفسية المبهمة إلى عناصر ثابتة وعناصر متغيرة ، فنجعل الثابت منها موضوعاً ، والمتغير محمولاً .

٢ـ كيف ننتخب المحمول ونفضله على سائر الصفات الاخرى؟

ان صفات الثلج المتغيرة كثيرة ، فكيف فرقت بينها . لماذا قلت : الثلج أبيض بدلاً من أن أقول: الثلج بارد، الثلج ناعم، الخ.. ؟ ان لمشاغلنا الحاضرة أثراً في هذا الانتخاب، كما أن لقانون الاهتمام عملاً في هذا التحليل ،والعلاقات التي ننتبه لها هي العلاقات المبنية على منافعنا ، المتصلة بأعمالنا . لذلك قال الحكماء : الحكم لا يدل على علاقة بين الأشياء المستقلة عنا ، بل يدل على علاقة بيننا وبين الأشياء ، فهو يدل أولاً على وجود الذات العاقلة، ويدل ثانياً على وجود الشيء، ومطابقته لتصور العقل، ويقرر أخيراً أن العلاقة التي اشتمل عليها التصديق علاقة موضوعية مطلقة. فقولك: سقراط حكيم، يشتمل على ثلاثة تصديقات: ١ - التصديق بوجودك. ٢ - التصديق بأن تصور العقل مطابق لحقيقة الشيء. ٣ - التصديق بأن كل إنسان يحكم بما حكمت به أنت .

وأقوى هذه التصديقات دلالة على حقيقة الحكم، التصديق الأول، لأنه يقلب العلاقة التي بين الموضوع والمحمول إلى علاقة بيننا وبين الأشياء .

وهذا يدل أيضاً على أن لقوة الحكم علاقة مباشرة بالعمل والحياة ، ولا غرو . فإن الشعور وسيلة للدفاع عن النفس، وسلاح في معترك الحياة، وعامل من عوامل التكيف.

ومن مصلحة الإنسان في الدفاع عن نفسه ، أن يرجع المركب إلى البسيط ، أي أن يرد هذه الإحساسات المشتبكة التي تحيط به إلى علاقات بسيطة ، وأن يتعود أنماطاً من الفعل أقل اختلافاً من ضروب الحس ، فلا تعجب للعقل اذا حلل معطيات التجربة المتغيرة ، وكشف بتحليله هذا عن العلاقات الثابتة الصالحة للعمل. قال (رويس): ان الطفل الذي يمد يده إلى كل سائل أبيض ، يحكم على طريقته وبصورة حركية ، بوجود المشابهة بين الأشياء . والسنجاب الذي يقفز من شجرة إلى اخرى، يقدر المسافة بالطريقة نفسها. ان هذه الأحكام الأولية شبيهة بالعادات الحركية، إنها تجمع بين محاسن العادة ومضارها. فمن محاسنها أنها تسهل العمل ، وتجعله سريعاً . ومن مضارها انها تدعو إلى الرضا بالطرق

التقريبية ، والحلول السطحية . ولكننا إذا أردنا أن يكون عملنا مطابقاً للأشياء كل المطابقة ، صححنا تصوراتنا العامة، وأعدنا النظر فيها، وأوضحناها بحمل بعض الصفات عليها . وهكذا يتكون الحكم من الموضوع والمحمول ، فالموضوع يشتمل على العلاقات العامة الثابتة . والمحمول يدل على الصفات المتغيرة . وغاية كل حكم أن يجعل التصور متفقاً مع الحاضر الذي نحن فيه . لنحلل قولنا : هذه الساعة من ذهب . ان معنى الساعة يشتمل بالقوة على أحكام كثيرة، ولكن هذه الأحكام الممكنة لاتنتقل من القوة إلى الفعل، إلا بتأثير الحاجة . لأني إذا أردت أن أبيع الساعة قلت أمام الشاري : هذه الساعة من ذهب ترغيباً له في شرائها . فالمحمول يوضح الموضوع المبهم ويجعله بيناً . والتصور نفسه حكم، أو هو امكان عدد غير معين من الاحكام، ولكن الحكم الذي يتضمنه التصور حكم مبهم غامض، على عكس الحكم المؤلف من الموضوع، والمحمول ، فهو أثبت من التصور، وأكثر وضوحاً منه .

وقصارى القول ان الحكم تحليل لمعطيات الحس المبهمة ، وهو خاضع لغرائز الحياة والعادات السابقة، والحاجات الحاضرة، غايته انتزاع علاقة عامة كائنة بيننا وبين الاشياء لا علاقة كائنة بين موضوع ، ومحمول ، مستقلين عن أذهاننا .

٣ ـ مسألة الاعتقاد

إن كل تصديق يقتضي وثوق الذهن بما يظهر له صحيحاً، أو قريباً من الحقيقة، وفي هذا الوثوق اعتقاد، وهو ملازم للحكم. وقد فرقوا بينهما بقولهم: ان الحكم هو فعل العقل الذي يدرك به وقوع النسبة بين أمرين، أو عدم وقوعها ، على حين أن الاعتقاد هو الحالة النفسية التي تعقب الحكم ، وتقلبه بالتكرار إلى عادة .

فإذا كان الوثوق تاماً ، وكانت أسباب التصديق قوية لا يخالطها شيء من الشك سمي الاعتقاد يقيناً، وإذا كانت أسباب التصديق أقوى من أسباب التكذيب سمي الوثوق اعتقاداً، أو رأياً ، أو ظناً، واذا كانت أسباب التصديق مساوية لأسباب التكذيب حصل التشكك:

فالاعتقاد اذن هو الحكم الجازم القابل للتشكيك ، لا بل هو حالة وسطى بين الشك واليقين .

١ ـ أسباب الاعتقاد

للاعتقاد أسباب حيوية ، ونفسية ، واجتماعية :

اً ـ الأسباب الحيوية. ـ لقد بينا ان الحكم خاضع لغريزة الحياة. وقلنا أن أحكامنا الاولى شبيهة بالعادات الحركية ، وان مصلحة الإنسان في الدفاع عن نفسه تعوده أنماطا من الفعل ، هي أقل اختلافا من ضروب الحس . ونقول الآن أيضا أن بين قوة الحكم ، وقوة الفعل قرابة وثيقة ، وهذا يؤيد ما قلناه عن وظيفة الشعور، فقد ذكرنا أن الشعور سلاح في معارك الحياة ، وانه وسيلة من وسائل الدفاع عن النفس . وعنصر من عناصر التكيف . فلا غرو اذا كان الاعتقاد مبنيا على أمرين ، أي على الحاجة ، والعمل ، ان الافكار التي نصدق بها هي الافكار الناجحة ، والافكار التي نكذبها هي الافكار الخاسرة ، والعمل ميزان الاعتقاد ، والتكيف مقياس صحة العمل . قال (الفرد بينه)[1]: « يقولون ان الحكم الإيجابي شبيه بالحركة التي نحدثها حينما نقول نعم . أما نحن فنقول انه عين تلك الحركة المضمرة التي نحفظها ونجريها في داخلنا ، بدلاً من أن نحدثها برأسنا أو بيدنا ، فلا فرق اذن بين الحكم ، والحركة ، ولا بين الاعتقاد ، والعمل.

ورأي (الفرد بينه) هذا لا يخلو من المبالغة . نعم ان الاوضاع البدنية أوائل الحكم والاعتقاد ، ولكن الاعتقاد الحقيقي لايقتصر على احداث الاوضاع، بل يقتضي بالإضافة الى ذلك شعوراً بالعمل المتصل بها .

فخير لنا اذن أن نقول ان الاعتقاد يتغذى بالعمل والحياة ، وأن التصور ينقلب

---

1 Année psychologique. t, xvii, 1911 p. 31

بطبيعته إلى فعل ، وان الإيمان الذي لا يصحبه فعل ، قد يكون صادقاً ، ولكن لايلبث أن يصاب بالفتور ، والموت . فالاعتقاد غير مفارق إذن لظواهره الخارجية .

ب – **الأسباب النفسية**. – لقد بحث الفلاسفة منذ القدم في أسباب الاعتقادالنفسية، فزعم بعضهم أنه تابع للإرادة ، وزعم آخرون أنه تابع العقل .

تأثير الارادة والعاطفة . – ان كثيراً من معتقداتنا وآرائنا ناشيء عن مطابقة تصوراتنا لعواطفنا، ورغائبنا، لذلك أرادالرواقيون،وديكارت، والانتقاديون المعاصرون أن يرجعوا أسباب الاعتقاد إلى الإرادة ، والعاطفة .

رأي الرواقيين . - زعم الرواقيون منذ القدم ، أن الوثوق فعل اختياري ، وأن التصور لا ينقلب إلى تصديق إلا بالإراده ، وان العقل شبيه باليد ، فإذا كانت مفتوحة حصل التصور ، وإذا أمسكت بالشيء إمساكا بسيطاً حصل الرأي ، وإذا قبضت عليه بقوة حصل الاعتقاد ، وإذا قبضت عليه بقوة ، واستعنت باليد الثانية على قبضه، حصل اليقين ، وهذا كله لا يتم إلا بفعل الإرادة .

رأي ديكارت . – العقل عند (ديكارت) يقبل الأشياء قبولاً ، فيتصور المعاني ، ويدرك الأدلة الموافقة ، والبراهين المخالفة لرأي من الآراء ، من غير أن يحكم ويقرر ، أما الإرادة فهي التي تقطع الشك ، وتوقف التردد ، وتحكم بالإيجاب ، أو بالسلب . وتدخل الإرادة ضروري لأن العقل محدود ، لا يعرف كل شيء ، وإذا عرف أمراً عرفه ببطء وتتابع ، أي بالانتقال من حد إلى آخر ، ومن قضية إلى اخرى . وهــذا كله يحتاج إلى زمان لا يتفق مع سرعة الحوادث ، وجريان الوقائع ، ولكن الإرادة تنضم إذ ذاك إلى العقل، وتغلق باب المناقشة، وتصدر الحكم. فالحكم تابع إذن للإرادة، وهو فعل اختياري حر ، لأن الأرادة ، والحرية ، عند ديكارت ، شيء واحد .

وإذا قيل إن الإرادة لا تتدخل في الاعتقاد إلا بعد أن يهيء لها العقل أسباب الحكم ، وإن العقل إنما يتجه إلى الحقيقة بنفسه ؛ قلنا إن (ديكارت) يعارف بذلك ، ولكنه يرى أن بين العقل والإرادة تبايناً عظيماً . فالارادة غير متناهية ، ليس لفعلها انتهاء ،

ولا لقوتها تدريج، لأنها القدرة على النفي، والاثبات، ولا وسط بينهما، أما العقل فمتناه، تطغى عليه الارادة، وتتخطاه إلى الامور التي لم تتضح له بعد.

ومن هذا التباين بين العقل والارادة الحرة، يتولد الخطأ – ان الخطأ شيء حقيقي، ايجابي، ناشيء عن تغلب الارادة على العقل، وخير وسيلة لتجنبه هي التوقف عن الحكم، حتى لقد زعم ديكارت أن في وسع المرء أن يتوقف عن الحكم، وان كانت الاسباب الباعثة عليه واضحة، قال: «ان لنا ملء الحرية في الامتناع دائماً عن قبول الحقيقة البديهية، ويكفي لذلك أن نعتقد أن في امتناعنا هذا دليلاً على حرية اختيارنا». واذن البداهة العقلية لا تولد الاعتقاد، وكثيراً ما يقبل العقل بالتسامع والتجربة اموراً كثيرة يعتقدها ويثق بها من غير أن تتضح له.

ولسنا نريد الآن أن نفصل القول في نقد مذهب (ديكارت)، ولكننا نريد أن نقول فيه قولاً واحداً، وهو أن ديكارت لا يجرد العقل من كل تأثير، بل يفرق بين الأحكام التي يؤلفها العقل من المعاني البسيطة الواضحة، والأحكام التي يؤلفها من المعاني المركبة الغامضة، فالأحكام الاولى ملازمة البداهة المباشرة، أما الأحكام الثانية فمتولدة من البداهة غير المباشرة. ونعتقد أن (ديكارت) قد جعل هذه الأحكام الأخيرة وحدها تابعة للإرادة.

مذهب الايمان. – وقد أخذ بهذا المذهب الارادي (Volontarisme) كثيرون من فلاسفة العصر؛ حتى لقد جردوا العقل من كل تأثير، وجعلوا الحكم صورة من صور الايمان. وأرجعوا الاعتقاد كله الى الارادة، فسمي مذهبهم هذا بمذهب الايمان (Fidéisme)

ما هي ادلة هذا المذهب ؟ – لأصحاب هذا المذهب دليلان: أحدهما مقتبس من تحليل بعض الأحكام الخاصة، والثاني مقتبس من تحليل شروط الحكم العامة.

١ – **تحليل الأحكام الخاصة.** – ان تدخل الارادة في بعض الأحكام ظاهر تماماً. مثال ذلك: أن أكثر العمال يثقون بصدق النظريات الاشتراكية، ويعتقدونها من غير أن

يحصروها ، ويدققوا في اعتراضات علمـــاء الاقتصاد عليها ، وكذلك الرأسماليون فهم ينكرونها ، لمخالفتها لمنافعهم ، ورغائبهم . فهؤلاء كلهم يعتقدون اموراً وأحوالاً من غير أن تكون معتقداتهم مستندة الى عوامل عقلية واضحة . وايمـــان أكثر الخلق بالعقائد الموروثة مبني على التقليد ، والتلقين ، لا على اليقين العقلي الذي لا غدر فيه ، ولا غائلة ، فالعقل مسخر في أغلب الأحيان القلب ، ونحن لا نريد ما نتيقن ، بل نتيقن ما نريد .

٢ ـ تحليل شرائط الحكم العامة . ـ ان في شرائط الحكم العامة مـــا يدل على تأثير الارادة في الاعتقاد .

فمن هذه الشرائط الفاعلية المادية . ان العقل لا يصدر حكمه على أمر من الامور ، الا بعد الاتجاه اليه بأعضاء الحس ، للاطلاع على صفاته ، وخواصه . وهذاالاتجاه يقتضي فاعلية مادية خاضعة للإرادة.

ومن شرائط الحكم العامة الانتباه . قال أحد علماء النفس[1]: يختلف الحكم باختلاف شدة الانتباه ، فإذا كان انتباهنا قويا أدركنا الأشياء بوضوح، واذا كان انتباهنا ضعيفاً ، لم تتضح لنا صورها . ولا عناصرها .

وأسباب التصديق، والنفي، والشك، تختلف أيضا باختلاف درجة الانتباه، لقداعتقد الانسان في البدء أن الشمس تدور حول الارض . فلما كشف عن بعض الحقائق الخفية ، اعتنق مذهب مضاداً لهذا . مثال ذلك: أن (كبلر) ظن بعد ملاحظاته الاولى أن أفلاك السيارات دائرية، ولكنه لما أنعم النظر في هذا الرأي أقلع عنه ، ثم تصور بعد ذلك اثنتي عشرة فرضية فندها كلها، وأثبت في آخر الامر أن فلك الشمس اهليلجي الشكل . فلماذا قبل هذا الرأي الاخير؟، هل لاحظ دوران السيارات في كل مرحلة من مراحل الزمان؟ أفلا يجوز أن يتبدل حكمه بالتدقيق في الامر مرة ثانية ؟ ثم كيف يحق له أن يوقف المناقشة ؟ ان الحكم لا يكون عقليا محضا الا اذا رد العقل جميع الاعتراضات الممكنة، ودقق في جميع الادلة الظاهرة . ولما كان عدد هذه المظان غير متناه . كان من الضروري أن يدوم فعل الانتباه الى غير نهاية . فالارادة اذن هي التي تقطع مظان الاشتباه . وتنهي المناقشة .

وأخيراً إن وراء كل حكم عقلي ، مبدأ أوليا هو مبدأ الهوية، أو مبدأ عدم التناقض،

---

1 — Lapie. Rationalisme et fidéisme, p. 278 — 288

كقولك: الشيء هو هو، أو النفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد في زمان واحد، ان ان هذا المبدأ لا يمكن البرهان عليه ، لأنه من الامور التي يقبلها العقل ، ويسلم بها تسليما من غير دليل وترتيب كلام . فكل ما بني إذن من العلم على هذه المبادىء ، فهو علم وهو الملتمس لا برهان عليه .

نتائج هذا المذهب . — ان هذا المذهب يؤدي إلى نتائج مختلفة ومتعارضة . فمن هذه النتائج الشك العلمي ، لأن الحكم عند الريبيين لا يستند إلى اصول برهانية ثابتة ، ومنها الشك الديني ، والأخلاقي ، لأن العقائد عندهم جملة من الأحكام المقبولة بالتلقين ، والتقليد ، لا بالبرهان العقلي . ولكن أصحاب مذهب الإيمان لا يشكون في العقائد ، بل يشكون في العقل وأحكامه ، ويعتقدون أن الضروريات العقلية إنما تصبح مقبولة وموثوقاً بها بنور القلب وقوة الإيمان . فهم يبدلون العقل عاطفة ، واليقين المنطقي اعتقاداً ، ويريدون أن يخضع العقل للنور الإلهي ، وان يتعرض للإشراق اليقين عليه ، فاليقين ليس مستنداً إلى حاكم العقل ، وإنما هو مستمد من قوة خارجة عن العقل ، ونحن نذعن لهذا الحاكم بقلوبنا ، من غير أن تتضح لنا أسباب الوثوق ، فالاعتقاد تابع للإرادة ، وإذا اتسع القلب للشك في العقائد الإيمانية ، قالوا ان هذا الشك ناشىء عن فساد الفطرة ، وغلبة الهوى ، والشهوات .

٢ — **تأثير العقل .** — ولكن أصحاب المذهب العقلي ، لم يذعنوا لهذا الرأي ، بل زعموا أن الاعتقاد تابع العقل .

قال (سبينوزا) رداً على (ديكارت) : « ان الأفكار ليست خرساء كالصور المرسومة على الألواح »[1] ، وإنما هي قوى محركة ، وفاعلة بالذات . ان الإرادة ، والعقل شيء واحد ، والاعتقاد غير مفارق الفكرة ، كما أن اليقين ملازم الحقيقة ، ان طابع الحقيقة هو الحقيقة نفسها ، ومن كان عنده فكرة صحيحة أدرك في الوقت نفسه أنها صحيحة ، ولم يشك أبداً

---

1 Spinoza. Ethiqne. II. prop, XLIIII, Scolie.
» » » » XLIX

في صدق معرفته بهـا ، فالخطأ إذن أمر سلبي محض ، لا بـل هو نقص ، وحرمان ومعرفة ناقصة .

وشبيه برأي (سبينوزا) هـذا رأي (هيوم) القائـل ان الاعتقـاد فكـرة قوية ذات علاقة بالتأثيرات الحاضرة .

والمعاصرون من أصحاب المذهب العقلي يذكرون في الرد على مذهب الإيمـان أدلة كثيرة . منها أن الإرادة لا تدخل في كل حكم، وان استناد المنطق إلى أوليات ، لايمكن البرهان عليها ، لا يدل على حرية الفكر في قبول هـذه الأوليات ، أو ردها . ان بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول عليه ، وعجزنا عن البرهان على مبدأ الهوية، لايدل أبداً على عدم ضرورته . اننا نشعر بضرورة هذه المبادىء العقلية، ولا يمكننا أن نجمع بين النفي، والإثبات في أمر واحد ، فمبدأ الهوية ملازم إذن لبناء الفكر ، وربما كان أيضاً لازماً عن طبائع الأشياء ــ نعم ان قليلاً من الفاعلية ضروري للحكم، ولكن هذه الفاعلية لاتولد الوثوق ، بل تهيء العقل عناصر الحكم .

فتأثير الإرادة في الحكم مقصور على جمع العناصر ، أما النتيجة التي يمكن استخراجها من العناصر، فليس للارادة فيها أثر، وكذلك الانتباه فهو يزيد في وضوح الأفكار وبيانها، ولكنه لا يولد الوثوق بها ، ولا يخلق الاعتقاد . ينتج من ذلك أن العقل يتقبل الأوليات بقبول حسن، ويسلم بالضروريات تسليماً واضحاً، أما الحقائق الأخرى، فيطلب البرهان عليها، وإذا كان البرهان عليها مفقوداً أعرض عنها، وشك في صحتها، لأن العقل لايستبدل الرغائب بالبراهين ، ولا البواعث القلبية ، بالعوامل العقلية إن شدة الحرص لا تكفي لإقناعنا بأننا أغنياء ، وآلام الشيخوخة التي نشعر بها في الثمانين من العمر ، لا توهمنا بأننا لا نزال في سن الشباب ، والام التي تبكي ولدها الميت ، لا تتعزى بالاعتقاد أنه لا يزال حياً عند ربه ، فالإنسان لا يعتقد إذن ما يريد ، وكلما حاولت إرادته أن تغتصب حقوق العقل ، أدرك أنه يكذب على نفسه ، وإذا أعانت العقل على الحكم أضعفت أسباب وثوقه. ان إرادة الاعتقاد سبب من أسباب الشك .

ان الذين يشكون في العقل، وأحكامه يحاربون العقل ببضاعة العقل نفسه، ويذكرون

في طريقة شكهم هـــذه أحكاماً تدل على أنهم يارعون في المقاييس المنطقية ، والقوانين النظرية ، والبراهين الجدلية ؛ ان (كارنياد) و (مونتيني) يكثران من الاستدلالات العقلية للبرهان على ان أحكام العقل لا قيمة لها ، وفي الحق أن الإنسان لا يستطيع ان يبطل حاكم العقل إلا بأسباب عقلية . وإذا اتهم عقله بالعجز عن الإدراك ، وصدق بما لا يستريح اليه ، أو بما لم يتضح له ، فإنه يفعل ذلك اتباعاً لحاكم آخر، يعتقد أن طوره فوق طوره.

نعم ان كثيراً من أحكامنا ناشيء عن ميولنا ، وعواطفنا ، وحبنا لذواتنا ، ومنفعتنا ، وأهوائنا ، ولكن ذلك ليس بقادح في العقل ومدركاته ، ان الإرادة قد تؤثر في العقل ، ولكنها لا تؤثر فيه إلا بوسط ، ولا تبدع الحكم ، بل تستخدم الفكر ، والتصور العقلي ، في سبيل تأليفه . قال (لابي) : « أنا لا أعتقد الشيء لأنني أرغب فيه ، ولكن رغبتي فيه توجه انتباهي اليه ، وتصرفني عن الأشياء الاخرى ، ولما كان الحـــكم لا يتألف إلا من الأفكار الحاضرة في الذهن . كانت حدود الحكم مطابقة لموضوع الرغبات، ولذلك أيضاً كانت منفعة العلم مساعدة على تقدم نظرياته من غير أن تضعف قيمتها المنطقية[1] ». وقد ذكر (ماكسيم دو كامب Maxime du Camp) ان شيخاً من أصدقائه قال له مرة : ان ميل السلالم التي ينشئها مهندسو زماننا أشد من ميل السلالم القديمة، فهذا حكم متولد من شعور الشيخ بهرمــه ، وعجزه عن صعود السلم ، ولكنه رغم مـــا فيه من سفسطة لمواطف ، يدل على رغبة الشيخ في تفسير شعوره بسبب عقلي . فالشيخ يشعر بالتعب عند صعود السلم ، إلا أنه بدلاً من أن يعلل تعبه بضعف قواه ، يخطيء في تعليله ، ويرجع ذلك إلى سبب آخر، وهذا الخطأ دليل على رغبة الشيخ في إيضاح هذا الأمر إيضاحاً عقلياً.

النتيجة . – تلك هي آراء كل من هذين المذهبين ، اعني الإرادي ، والعقلي . ونحن نرى الآن ان كلا منهما ينتصر في السرد على الآخر ، فالمذهب العقلي صادق في قوله اننـــا لا نعتقد ما نريد ، وان الرغائب ، والأهواء لا تنوب عن الأدلة ، والبراهين، وان ابطال حاكم العقل يحتـــاج إلى أسباب عقلية . والمذهب الإرادي صادق أيضاً في قوله أن أكثر معتقدات الإنسان مبنية على العواطف ، وان انتشـــار المذاهب السياسية ، والاجتماعية ،

---

1 Lapie, op cit, p. 303

والدينية ، يرجع إلى تأثيرها في القلب أكثر مما يرجع إلى تأثيرها في العقل ، وان أكثر الناس يساقون إلى الفعل بعواطفهم ، ورغائبهم ، ومنافعهم ، لا بأفكارهم وعقولهم . وقد اعترف أصحاب المذهب العقلي انفسهم بتأثير العواطف في تكوين الاعتقاد ؛ إلا أنهم تخلصوا من الوقوع في المذهب الإرادي بقولهم: ان الإرادة لاتؤثر في الحكم تأثيراً مباشراً ، بل تؤثر فيه بوسط من الفكر . وهذا التعليل لا يقطع مظان الاشتباه ، ولا يجرد الاعتقاد من التأثر بالعواطف . وسواء أكان هذا التأثير مباشراً ، أم غير مباشر ، فإن المذهب العقلي مضطر إلى الاعتراف بوجوده .

قال أحد الكتاب المعاصرين[1] : ليست الأفكار هي التي تبعث العواطف ، ولكن العواطف هي التي تبعث الأفكار ، ومعنى ذلك أن العواطف المحضة متقدمة على الأفكار ، خالية من الصور الذهنية ؛ إلا أنها محتاجة إلى إتمام ما ينقصها بالعوامل العقلية ، فتتلقف ما يوافقها من الأفكار ، والصور العارضة ، كما تتحد بعض الاسس الكيماوية المتحيرة بعنصر من العناصر التي تعيد اليها الاستقرار .

فإذا كانت العواطف هي التي تتلقف الأفكار أو تبدعها ، كان المذهب العقلي في حاجة إلى تغيير بعض مقدماته . وإذا كانت البراهين المنطقية ، والأوليات العقلية أقوى من العواطف ومستقلة عنها ، كان المذهب الإرادي خسر الخطة ضعيف الحجة . ومن نظر في أقاويل أصحاب المذهبين ، وقايس بينهما علم أن فيها خطأ واحداً . وهذا الخطأ هو اعتقادهم أن أحوال النفس منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً تاماً .

فأصحاب المذهب الإرادي يظنون أن الارادة قوة مجردة ، قادرة على النفي ، والاثبات بذاتها ، من دون أن تتقيد في ذلك بالأفكار ، والتصورات . وهذا الظن مخالف لحقيقة الارادة ، لأنها – كما سنبين فيما بعد – قوة مؤلفة من لحمة العواطف ، وأسدية الفكر ، لاقوة مجردة أو مستقلة عن عناصر النفس الاخرى . الارادة قوة كامنة في كل حالة من أحوال

---

(1) Julien Benda. Mon premier testament p. 8, Cahiers de la quinzaine, 3e cahier de la 12 e sèrie.

النفس ، لا بل هي حصيلة جميع القوى الجزئية الصادرة عن الافكار ، والعواطف. وقد ذكرنا غير مرة أن الحياة النفسية شبيهة بنهر دائم الجريان ، فالعواطف ، والافكار ذرات مائه ، والارادة قوة تياره، وهذا التشبيه يدل على أن العواطف تؤثر في الأفكار، والأفكار في العواطف، إلا أنه لا يجرد الارادة عن أحوال النفس المختلفة ، بـل يجعلها تابعة لها ، لأن الإرادة المجردة عن لحمة العواطف وأسدية الفكر ليست سوى شيء خيالي لا حقيقة له.

وأما أصحاب المذهب العقلي فقد أصابوا في قولهم : ان في العقل فاعلية ، وان كل فكرة من الفكر قوة، وان الارادة لا تفعل ما تشاء، ولكنهم جهلوا أن العواطف هي أيضاً قوى محركة، وان العقل نفسه محتاج الى العمل ليمتحن قيمة تصوراته. فهم قد وقعوا اذن فيما وقع فيه أصحاب المذهب الارادي من التجريد ، لأن المذهب الارادي جرد الارادة عن العقل ، أما المذهب العقلي فقد جرد العقل عن العواطف .

ج - الأسباب الاجتماعية . - ان للحياة الاجتماعية تأثيراً في الاعتقاد . وهذا التأثير لا يقتصر على مادة الاعتقاد ، بل يلحق أيضاً درجة الوثوق . لأن يقيننا بمعتقداتنا تابع على الأكثر لصداها الاجتماعي . وكثيراً مـا يتولد الاعتقاد من الثقة العمياء بالسلطة الاجتماعية . ان ايمان أكثر الناس بآراء زمانهم، ومعتقداته، ناشىء عن التقليد. ولو نظرنا الى المجالس السياسية ، لوجدنا أن الأكثرية تحصل فيها بتأثير الزعماء ، حتى ان المذاهب نفسها لا تنتشر على الأكثر الا بتأثير شخص أو شخصين من ممثليها . أما العامة فتفضل الاتباع على الابداع ، وتعتقد مـا ينقل اليهـا اعتقاداً ساذجاً دون تمحيص . وكلما انتشر الاعتقاد وتضخم ازداد تأثيره ، حتى انه قد يبطل الفكر الانتقادي، ويضيق الخناق على العقل.

لقد زعم الاجتماعيون أن للأوليات العقلية أساساً اجتماعياً . لا شك أن اعتقادنا (ان الكميتين المساويتين لكمية ثالثة متساويتان) ليس تابعاً لارادتنا ، وانما هو تابع لبداهة العقل . الا أن هذه الاوليات - كما سنبين في فصـل مبادئ العقل - تختلف باختلاف نمو المدارك البشرية ، وباختلاف أطوار الاجتماع الانساني . فإذا صح ذلك كانت جميـع تصديقاتنا ومعتقداتنا تابعـة للأحوال الاجتماعية ، لان الاوليات العقلية هي الاساس الذي تبنى عليه جميع الاحكام .

والاعتقاد لا ينتشر ولا ينمو إلا إذا هيأ له المجتمع أسباب الانتشار والنمو . ما أكثر الاعتقادات التي تضعضعت دعائمها لاعراض المجتمع عنها ، وعدم إحيائه لها من وقت إلى آخر ! قال (دوركهايم) : « تحيا الاعتقادات بالأعياد ، والاحتفالات العامة من دينية ، أو علمانية ، وبالمواعظ المختلفة من كنسية ، أو مدرسية ، وبالتمثيل المسرحي ، والتظاهرات الفنية ، وبكلمة واحدة ، بجميع ما يقرب الناس بعضهم من بعض ، ويحملهم على الاشتراك في حياة فكرية ، وخلقية واحدة »[1] .

ينتج من كل ما تقدم أن الاعتقاد ليس حالة بسيطة خاضعة لقوة نفسية دون غيرها ، وإنما هو حالة مركبة تؤثر فيها العوامل الحيوية ، والنفسية ، والاجتماعية ، ولهذه الحالة صلة بجميع وظائف النفس ، من عاطفة ، وتفكير ، وإرادة ، وسيتضح لك هـذا الأمر عند دراسة تكون الاعتقاد .

ب - تكون الاعتقاد

كان القدامى من علماء النفس يظنون أن قوة التصديق ملكة أولية ، أو حالة بسيطة من أحوال الشعور المباشر ، وهذا الخطأ الذي وقعوا فيه ناشىء عن بحثهم في التصديق من الوجهة المنطقية ، لا من الوجهة النفسية ، وعن نظرهم في الحكم العقلي التام لا في تطوره ، وتكونه . ونحن إذا حللنا الآن تكون الحكم ، وتكامله بتكامل المدارك البشرية ، أدركنا أن هناك حالتين لابد للعقل البشري من المرور بهما في تكوين معتقداته :

١ - فالحالة الاولى : هي حالة التصديق الضمني ، أو الحالة المتقدمة على ظهـور الروح الانتقادية .

١ - والحالة الثانية : هي حالة التصديق الصريح الظاهر ، أو الحالة الانتقادية .

---

(1) Durkheim, Sociologie et philosophie, p. 135

ولنبحث في كل من هاتين الحالتين على حدة :

١ ـ حالة التصديق الضمني . ـ ان الميل إلى الاعتقاد طبيعي في الإنسان ، وهو ينمو بنمو الفاعلية ، وكثيراً ما نعتقد بعض الأشياء من غير أن تكون مستندة إلى سبب معقول ، بل كثيراً ما ترسخ هذه الاعتقادات في نفوسنا رغم الأسباب الباعثة على ردها . وقد سمى (رينو فيه Renouvier) هذه الحالة بضلال العقل (Vertige mentale)[1] أو ضياع الرشد ، وسماها (بين Bain) سرعة التصديق الأولية[2] وهي حالة يكون التصديق فيها غير مختلف عن التصور ، بل يكون مضمراً فيه غير مفارق له .

مثال ذلك : أن الرجل الابتدائي لا يتصور شيئاً من الأشياء إلا متبوعاً بالتصديق . قال أحد علماء الأقوام يصف سكان (لوانجو Loango): « انحبس المطر ، ويبس الزرع بعد خروج المبشرين الكاثوليكيين من مراكبهم إلى الأرض . فاعتقد السكان أن هذا الأمر ناشيء عن هؤلاء الكهنة ، وخصوصاً عن أثوابهم الطويلة ، لأنهم لم يروا إلى ذلك العهد ألبسة مثلها . وقد تتولد شكوكهم من معطف مطاط لامع ، أو من قبعة غريبة ، أو من كرسي هزاز ، أو من آلة . فإذا حدث ما يكدرهم عزوه حالاً إلى ما طرأ عليهم من الأشياء الغريبة »[3] .

وكذلك الطفل ، فهو سريع التصديق ، لأنه متجمع المدارك العقلية حول ذاته (ego - Centrique) لا يستطيع أن يدرك الاشياء إلا من وجهة نظره الذاتية [4] . ولا أن يراقب أحكامه ، ويجردها عن طابع المنفعة المباشرة ، وتسمى هذه الحالة بمركزية الذات .

---

1 Renonvier, psychologie rationnelle, I, p, 278

2 Bain, Les émotions et la volonté, p. 494

3 Cite par Lévy-Bruhl, les fonctions mentales dans les sociétés imférieures, p. 71

العامة في بعض البلدان تعزو انحباس المطر الى انتشار دور الملاهي والقمار والرقص والخلاعة ولعبة اليويو وغيرها .

4 Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant, pp, 260 - 261

والأمراض العقلية كثيراً ما تعيد الإنسان إلى هذه الحالة الفكرية الاولى . قال (بيرجانه – Pierre Janet) : « ان تحت درجة التأمل صورة أولية للاعتقاد، موجودة في عقل الإنسان الابتدائي ، تتألف منها وحدها فاعلية الإرادة عند ضعفاء العقول ... لقد وصفت بعض هؤلاء الضعفاء فرأيت أنهم يصدقون كل مستحيل ، ويثبتون ، أو ينفون كل شيء بحسب الدوافع الموقتة ، من غير أن يهتموا بالتناقض. فالاعتقاد عندهم تصديق مباشر لا أثر للتأمل فيه »[1] .

وكثيراً ما تهبط الحالة الفكرية العامة، في البيئة الاجتماعية إلى هذه الدرجة من الركود بتأثير الاضطرابات ، أو الحروب .

قال الدكتور لويس[2]: « لما وقع حصار باريز في عام ١٨٧٠ كان اتهام أي شخص سائر في الطريق بالجاسوسية ، كافياً لتجمع الناس حوله ، واتهامهم إياه من غير بينة ، أو إيقاعهم به » .

ان فساد الحياة الاجتماعية يزيد سوء الظن، ويقوي الميل إلى التأويل، ويقلب الاعتقاد التأملي إلى اعتقاد تلقائي مجرد عن الرابط الانتقادي .

٢ – حالة التصديق الصريح الظاهر او الحالة الانتقادية . – قال (ديكارت) : « ان الفعل الفكري الذي يجعلنا نعتقد أمراً من الامور ، مختلف عن الفعل الذي به نعرف اننا نعتقد هذا الأمر»[3] . أي أن الاعتقاد شيء ، ومعرفة الاعتقاد شيء آخر. وهذا العلم، أو هذا التجلي ، هو الذي يقوم الاعتقاد الحقيقي التام ، ويميزه من سرعة التصديق التلقائية التي وصفناها .

آ – القدرة على النفي . – ولا تتم هذه المعرفة النفس إلا بعد أن يتصور الذهن

---

1 Pierre Janet, La médecine Pychologidue, pp· 117 — 118

2 D'-Luys, cité par Paulhan, Physiologie de l'esprit, p. 154

3 Descartes. Discours de la méthode. 3 e partie

فرضية مضادة للأمر المراد تصديقه . ان القدرة على الإثبات ، تقتضي وجود القدرة على النفي. قال (بياجه)[١]: «ولا يصبح التصديق شعورياً إلاحينا يتزعزع الاعتقاد الضمني». هكذا كان التفكير قبل (سقراط) . انك لا تجد فيه تصديقاً غير مسبوق بنفي . وهذا صحيح بالنسبة إلى صور التفكير الاولى ، كما هو صحيح أيضاً بالنسبة إلى أعلى صور التفكير الفلسفي . فلا اعتقاد – وأقصد بالاعتقاد هنا الاعتقاد المصحوب بالمعرفة ، والشعور ، والتأمل ، لا الاعتقاد التلقائي – إلا إذا تقدم الشك على التصديق ، وإلا إذا تقبلنا الشيء في البدء بقبول موقت ، كأنه فرضية خاضعة للتحقيق، لا حقيقة نهائية مسلم بها دون تشكيك. ان الوصول إلى الاعتقاد واليقين، لا يكون إلا بالتشكك، وهذا التشكك مبدأ الروح الانتقادية ، وأساس العلم . وسنبين في المنطق أن التفكير العلمي مبني على هذه الطريقة ، لأن العالم لا يكشف الحقائق، إلا بطريق الفرضيات الموقتة التي يقلبها، بعد التحقيق التجريبي ، إلى قوانين علمية ثابتة .

ب – الشرائط الاجتماعية لتجلي الشعور . – من أين تتولد هذه القدرة على النفي ، وكيف تنبجس في العقل روح الشك المهجي ؟ ان لتجلي الشعور شرائط حيوية . منها أن الشعور يتولد من الحاجة ، وعدم التكيف ، ومنها أن الشعور لا يتجلى إلا عند مصادمة العوائق ، حتى لقد قال (دولاكروا) : نحن لا نفكر إلاعندما نصادف عائقاً[٢]. ولكن هذه الشرائط الحيوية لا تكفي لإيضاح تجلي الشعور ، لأن عقل الإنسان الابتدائي لا يهتم بأعراض التجربة، بل يحافظ مع اعتقاداته كما هي رغم تكذيب الواقع لها. فمن الضروري إذن أن نتكلم على الأسباب الاجتماعية المؤثرة في تجلي الشعور .

لقد بين (بياجه) ان الحاجة إلى امتحان الاعتقادات لا تتولد تلقائياً ، بل تظهر متأخرة جداً . وذلك لسببين : أحدهما أن التفكير يرجع في الأصل إلى أسباب حيوية ، وعملية ، ونفسية . والثاني أن الفرد يميل بطبعه إلى الإيمان ، والاعتقاد. إذن كيف تتولد الحاجة إلى امتحان الاعتقاد ، ونقده ، وتمحيصه ؟ ان هذه الحاجة تتولد من مصادمة أفكارنا

---

1 Piaget, La représentatian du monde chez l'enfant, p. 185
2 Delacroix, Le làngage et la pensée, p.90

لأفكار الآخرين من أبناء جنسنا ، ولولا هذه المصادمة لما تولد الشك في نفوسنا، ولا شعرنا بالحاجة إلى البرهان على أفكارنا، ولساقتنا تكذيب التجربة لنا إلى ازدياد تخيلنا، وتوهمنا. ان كثيراً مما نعتقده من الآراء الكاذبة ، والغرائب ، والأحلام ، والظنون ، والأوهام يزول بمخالطة الناس . فالناس بعضهم على بعض رقيب ، والحاجة إلى امتحان الاعتقاد تنشأ عن ميل الانسان إلى مشاركة الآخرين في أفكارهم، وإلى إذاعة ما يفكر فيه بينهم وإقناعهم بما يشعر به . فالتفكير ملازم إذن للحوار والمناقشة [١] .

وليس هذا التأثير الاجتماعي مقصوراً على تأثير الفرد في الفرد ، لأن الحوار الفكري لا يتولد في الجماعات الابتدائية التي يكون الفرد فيها خاضعاً لأوهام زمانه ، وبيئته ، بل يتولد في الجماعات المتباينة العناصر ، الخاضعة لقانون تقسيم العمل ، وهكذا يتسع نطاق العقل باتساع دائرة الاجتماع، وتنوع تركيبها. وهكذا أيضاًتتعارض المثل العليا المختلفة، ويؤدي تعارضها إلى توليد الشك ، وروح الانتقاد . وربما كان تحرر الفكر البشري ، ونمو التفكير العلمي ناشئين عن تنازع التصورات الاجتماعية .

ج . **الاعتقاد تركيب ذهني .** – لا يتجلى الشعور تجلياً تاماً إلا إذا أصبحت المعتقدات القديمة ذات تركيب متسق . ان تصورات الطفل تتجمع بعضها فوق بعض من غير أن تتسق، لأن الطفل يجمع بينتصورات اللعب، وإدراكاتالعالم المنظور، ومعتقدات العالم الوهمي الذي يتخيله من غير أن يوحد هذه المعتقدات المتباينة ، أو ينسقها . فهناك إذن شرط نفسي محض يجب إضافته إلى الشرائط السابقة ، وهو قوة التركيب . ان المجتمع لا يخلق هذه القوة النفسية، بل يهيء لها أسباب النمو، ومتى نمت تولد معها الشعور بالتناقض ، والشعور بضرورة الانتخاب ، والترجيح . ويمكننا أن نبين خطورة هذا العامل النفسي بنوعين من الظواهر .

١ – **امراض الاعتقاد .** – ان النوع الأول من هذه الظواهر مقتبس من علم أمراض النفس . قال (مالابر): تتميز العقول المتفككة العناصر بسرعةالتصديق، وشدة الجحود

---

1 Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant, pp, 299 - 260

معاً . وسبب ذلك أن هذه العقول لا تقايس بين الآراء المختلفة ، ولا تجمع بين العناصر الفكرية المتباينة ، ولا يهمها تنافرها ، وتناقضها ، لأنها لا تدركها كلها معاً ، فلا تتعارض إذن تصوراتها ، ولا تلتقي . ان الاضطرابات النفسية (البسيكاستيني - psychasthénie) التي وصفها (جانه) تتميز بضعف التركيب الفكري ، وكثرة الشك ، مثال ذلك : قول إحدى المريضات : « أعرف ان ما تقوله لي صحيح ، وأتصور ذلك بعقلي ، إلا انني لا أزال أشعر بالشك في داخلي ، ومن المحال أن أقتنع بالقول اقتناعاً تاماً ، وقولها عندما يزداد شكها في نفسها ، وفي أفعالها : « اني أعود إلى هذه الغرفة عشرين مرة باحثة عن الشيء الذي اريده ، فلا يزداد وثوقي بوجوده فيها أبداً » . ومن عجيب أمر هذه الأمراض انها تعود بالمريض إلى حالة الانسان الابتدائي التي وصفها (لفي برول) أو حالة الطفل التي وصفها (بياجه) . وقد يقوم المريض في هذه الحال بأعمال سحرية تقوي اعتقاده . مثال ذلك : تساءل (روسو) عن مصيره بعد الموت فقال : « فكرت مرة في هذا الموضوع المحزن ، فأخذت ألهو آلياً برمي الحجارة على جذوع الأشجار من غير أن أصيب واحداً منها ، فخطر ببالي وأنا أقوم بهذا التمرين الجميل أن أجد فيه إشارة أهدىء بها قلقي ، فقلت في نفسي : سأرمي بهذا الحجر على الشجرة التي أمامي . فإذا أصبتها كنت ناجياً من النار ، وإذا أخطأتها كنت من الهالكين ، وما أن أنهيت هذا القول حتى رميت الحجر بيد مرتجفة ، فأصاب لحسن الحظ منتصف جذع الشجرة ، ولم يكن هذا الأمر صعباً علي ، لأن الشجرة التي انتخبتها كانت كبيرة جداً وقريبة مني . ولم أشك أبداً منذ ذلك اليوم في نجاة نفسي » .

٢ — الحقيقة واليقين . — ان الاعتقاد التأملي المبني على أسباب معقولة أمر نادر جداً . نعم ان عقولنا تبحث عن اليقين ، ولكن اليقين شيء ، والحقيقة شيء آخر . قال (هنري بوانكاره) : « يجب أن نفرق بين حب الحقيقة ، وحب اليقين » . ان حب اليقين حاجة طبيعية ، لا بل هو غريزة نفسية يحفظ بها الشعور بقاءه ، فتمنعه من مخاطرات الفكر ، ومغامراته . اليقين ناشىء عن نزعة أولية ، أما الحقيقة فناشئة عن نزعة مشتقة . ان الشعور باليقين متقدم على البحث عن الحقيقة ، لأن الحقيقة لا تدرك إلا بالسعي الحثيث الدائم ، وجهد التركيب المستمر . وهذا يقتضي درجة عالية من التفكير ، والتأمل . لا يهتم بالحقيقة إلا القليل من الناس ، وهذه النخبة تبني معتقداتها على أسباب معقولة ، أما الآخرون فيرضون بظلمات الظن ، وشبه الاعتقاد .

١ ـ المصادر

1 — Baldwin, Le développement mental chez l'enfant et dans la race, trad. Nourry 1897

2 — Bos, Psychologie de la croyance,

3 — Brochard, De l'erreur

4 — James, Principles of Psychology. L.II. ch.XXI.
Le Pragmatisme. trad - E. le Brun.
La volonté de croire.

5 — Lapie, Bationalisme et Fidéisme.

6 — Payot, La croyance.

7 — Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant.

8 — Ruyssen, L'évolution Psychologique du jugement.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ الاعتقاد الذي يتضمنه الحكم ، والاعتقاد الذي يقتضيه تصور وجود العالم الخارجي .

٢ ـ ما رأيك في قول (فيكتور كوزان): لا يوجد فعل نفسي لا ينطوي على حكم ، أو لا يكون مصحوباً بحكم .

٣ ـ أوضح قول (أفلاطون) : يجب أن تذهب إلى الحقيقة بكل نفسك .

٣ـ الإنشاء الفلسفي

١ ـ العوامل النفسية المؤثرة في الاعتقاد ؟

٢ ـ البداهة الحسية، والبداهة العقلية، أي بداهة تشتمل على أعلى درجة من الوثوق؟

٣ ـ تأثير الارادة في الحكم ، والاعتقاد .

٤ ـ هل نستمد اعتقاداتنا من العقل ، أم من القلب ؟

٥ ـ أثر العواطف في تكوين الفكر .

٦ ـ الفكر الانتقادي ؟

٧ ـ قايس بين الامور الثلاثة التالية : الايحاء ، الاقناع ، البرهان .

٨ ـ هل يجب اعتبار قوة النفي أولية في العقل البشري؟. وإذا كان الأمر على عكس ذلك ، فهل يمكن إيضاح تكونها ، ونموها ؟ . أثر هذه القوة في الحياة الفكرية ، والحياة العملية معاً .

٩ ـ اليقين ، أنواعه ، وصفاته .

١٠ ـ ما الفرق بين الحكم وتداعي الأفكار ؟

١١ ـ أوضح قول (كانت) : « التفكير هو الحكم » .

١٢ ـ أثر العوامل الحيوية ، والنفسية ، والاجتماعية ، في تكوين الاعتقاد .

الفصل الثالث عشر

الاستدلال[1]

١ ـ وصف وتحليل

١ ـ أنواع الاستدلال المختلفة

الاستدلال فعل ذهني مؤلف من أحكام متتابعة ، إذا وضعت لزم عنها بذاتها حكم آخر غيرها . والارتباط بين الأحكام التي يتألف منها الاستدلال يكون على ثلاثة أنواع : وهي الاستنتاج ، والاستقراء ، والتمثيل .

١ ـ الاستنتاج Déduction

الاستنتاج عند المناطقة أكمل أنواع الاستدلال . وله صورتان : القياس ، والاستنتاج الإنشائي .

القياس – Le Syllogisme . – فالقياس قول مؤلف من أقوال ، إذا وضعت لزم عنها بذاتها ، لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً[2] ، كقولك : كل لبون فقاري ، وكل عجل لبون ، فكل عجل فقاري . فهذا القياس مؤلف من ثلاثة أقوال ، أي من مقدمتين ، ونتيجة . والمقدمتان تشتركان في حد ، وتفترقان في حدين . فتكون الحدود ثلاثة : الأكبر ، والأوسط ، والأصغر . والمقدمة التي فيها الحد الأكبر (الحد الأكبر هو أعظم الحدود الثلاثة شمولاً) تسمى الكبرى ، والتي فيها الحد الأصغر (الحد الأصغر هو أقل الحدود

(١) كلمة استدلال تدل هنا على الحجة العقلية ، راجع لباب الإشارات لفخر الدين الرازي الذي هذب فيه كتاب الإشارات لابن سينا ، ص : ٣٢ ـ « الحجج العقلية ثلاثة أنواع : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل ، وذلك لأنه اما أن يحكم على الجزئي لثبوت ذلك الحكم في الكلي وهو القياس أو يحكم على الكلي لثبوته في الجزئي وهو الاستقراء ، أو يحكم على الجزئي لثبوت الحكم في جزئي آخر وهو التمثيل » .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، ص ـ ٤٧ .

الثلاثة شمولاً) تسمى الصغرى ، والحد المشترك بين المقدمتين يسمى الحد الأوسط . ومن شأن هذا الحد أن يزول عن النتيجة ، ويربط ما بين الحدين الآخرين .

فالنتيجة تجمع إذن بين الحـد الأكبر ، والحد الأصغر ، وهي لازمة عن المقدمتين اضطراراً ، ومعنى هذا اللزوم انك إذا وضعت المقدمتين اضطررت إلى قبول النتيجة ، وإذا لم تقبلها وقعت في التناقض ، وليست النتيجة لازمة عن المقدمتين فحسب، وإنما هي مضمرة ، وداخلة فيها . ويمكنك الوصول اليها بالتحليل ، لأنها إنمـا تطلق الحكم العام الذي وضع في الكبرى على حالة خاصة مفردة . وسنتكلم على هذا التحليل في المنطق ، ونبين أن القياس استنتاج صوري (Déduction formelle) .

الاستنتاج الانشائي أو البرهان(Déduction constructive ou démonstration)

لقد فرق ديكارت في كتابه: مقالة الطريقـة (Discours de la méthode) بين القيـاس المنطقي ، والبرهان الرياضي ، فقال : ان القياس عقيم ، وان البرهان الرياضي منتج. وفي الحق أن هذين النوعين من الاستنتاج يشاركان في لزوم النتيجة عن المقدمات اضطروراً . ان النتيجة تلزم عن المبادىء في البرهان الرياضي ، كما تلزم النتيجة عن المقدمات في القياس المنطقي . ولولا ذلك لما كان هذا الاستدلال استنتاجاً ، ولكن النتيجة في البرهان الرياضي ليست داخلة في المبادىء، وإنما هي مضافة اليها . ان الرياضي لا يقتصر في البرهان



المفكر
(شكل ٤٧) حفر رودن

على تحليـل المبادىء ، واستخراج مـا فيها من العنـاصر ، بـل ينشىء النتائج إنشـاء ، ويركبها تركيبـا ، وكثيراً ما نتبع هذه الطريقة في تركيب الوقائع التي نقلت إلينـا ، أو نسيناها ، فنستند إلى بعض العناصر المعلومة لدينـا ، وننشيء الباقي إنشاء .

تعريف الاستنتاج . – كل استنتاج فهو انما تلزم النتيجة فيه عن المقدمات اضطراراً. وهو انتقال من المبادىء إلى النتائج. فالقياس استنتاج صوري ، تحليلي ، أما البرهان فهو استنتاج إنشائي ، تركيبي .

٢ ـ الاستقراء — L'induction

الاستقراء هو الحكم على كلي ، لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي . وهو مطبق في العلوم التجريبية ، ومثاله : ان كل جسم يسقط نحو مركز الأرض . لأن كل جسم ، فهو مثل حجر ، أو ماء ، أو خشب . والحجر ، والماء ، والخشب كلها تسقط نحو مركز الأرض ، فنحن لا نستند هنا إلى مبادىء مجردة ، بل إلى ظواهر مشخصة ، وننتقل من هذه الظواهر إلى القوانين ، أي إلى العلائق العامة الثابتة الشاملة لجميع الظواهر التي هي من نوع واحد ، كظواهر سقوط الأجسام ، أو ظواهر انعكاس النور ، أو انكساره ، فالاستقراء إذن هو الاستدلال الذي ننتقل به من الظواهر إلى القوانين .

والاستقراء كما يتضح من هذا المثال . يوسع نطاق الملاحظة ، لأن الملاحظة لا تشمل إلا عدداً محدوداً من الظواهر. أما القانون المستخرج منها ، فهو عام شامل لعدد غير معين من الظواهر ، فكأننا نحكم إذن بالجزئي على الكلي ، أو بالمحدود على غير المحدود ، لوجود العام في الخاص ، وليس هذا التوسيع بقادح في الاستقراء ونتائجه ، لأنه مستند الى مسلمات عقلية سنأتي على ذكرها في المنطق .

٣ ـ التمثيل Le raisonnemet par analogie

التمثيل هو الحكم على شيء معين ، لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين ، أو أشياء اخرى معينة ، على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه . مثاله : المريخ كالأرض ذو جو نسيمي ، واذن هو كالأرض آهل بالسكان . فإنا اذا وجدنا في شيء من الأشياء صفة مقارنة بصفة اخرى ، ثم وجدنا هذه الصفة في شيء آخر ، توقعنا وجود الصفة الثانية معها . كحكمنا على اللبن غير النقي بأنه يسبب حمى التيفوئيد ، قياساً على الماء غير النقي الذي يسبب هذه الحمى ، لتشابهما في عدم النقاء . ويسمى المثال المقيس عليه أصلاً ، والمثال المقيس فرعاً ، والصفة ، او الصفات التي هي أساس الحكم جامعاً. فكأن العقل يدرك بهذا القياس أن بين الصفة المشتركة ، والصفة الأخرى ارتباطا ، فيميل الى تعميم هذا الارتباط ، ويحكم بوجود الصفة الثانية لكل شيء وجدت فيه الصفة الاولى .

ولكن قد يشترك مثالان في صفة ، بل في صفات كثيرة ، ولا يترتب على ذلك اشتراكهما في الصفات الاخرى . ولذلك كان الاستدلال بالتمثيل لا يفيد الا الظن ، أو مجرد الاحتمال .

وبالرغم من أن التمثيل لا يفيد الا الاحتمال ، فهو أكثر أنواع الاستدلال ذيوعاً بين الناس ، حتى لقد بين (ريبو) أنه طريقة التفكير الأساسية عند الطفل ، والإنسان الابتدائي . وقال (كرسون) : ان هذا الاستدلال يمثل دوراً عظيما في حياة الحيوانات العالية ، رغم ما فيه من الاشتباه ، لأن سلوك هذه الحيوانات يدل على أن تفكيرها تمثيلي .

٤ ـ تعريف الاستدلال

ينتج من هذا التحليل أمران أساسيان :

١ – ان ضروب الاستدلال كلها نظرية (Discursives) [١] ، ومعنى ذلك أنها تقتضي حركة فكرية ، وانتقالاً من حكم الى آخر .

٢ – إن بين الأحكام التي يشتمل عليها الاستدلال ارتباطاً يؤدي إلى استخراج نتيجة ، واعني بالنتيجة قولاً ينهي حركة الفكر ، ويوصل إلى القصد .

فالاستدلال إذن ، ربط أحكام مختلفة بعضها ببعض ، بحيث يكون عنها نتيجة . ويمكن البحث فيه كسائر العمليات العقلية من وجهتين : الوجهة المنطقية ، والوجهة النفسية .

فالمنطقي يدرس الاستدلال التام المؤلف من جملة من القضايا دون البحث في تكونه ، ونشوئه ، ويفرق بين أنواع الاستدلال المختلفة ، ويرتبها بحسب قيمتها ، ودرجات ارتباطها بعضها ببعض ، ويهمل الاستدلالات ، أو القياسات الضعيفة رغم ذيوعها في الناس .

والنفسي يدرس حركة الفكر في الاستدلال ، ويبحث في كيفية تكونه ، ونشوئه ، ولا فرق عنده في ذلك بين استدلال وآخر ، بل إن جميع أنواع الاستدلال عنده على حد سواء ، فقد تختلف قيم الحجج العقلية في نظر المنطقي من حيث قربها من الصواب ، أو بعدها عنه ؛ إلا أن قيمتها عند علماء النفس واحدة ، لأنهم إنما ينظرون في حركة الفكر ، وفي كيفية تكون الحجج العقلية ، ونشوئها ، لا في صحتها أو فسادها .

ب- الاستدلال وتداعي الأفكار

نظرية التداعي. – زعم فلاسفة التداعي أن الاستدلال ظاهرة من ظواهر تداعي الأفكار . وقد ساقهم إلى هذا القول ما وجدوه بين الاستدلال ، وتداعي الأفكار من التشابه .

---

(١) النظري هو المنسوب إلى النظر ، وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب ، أو الذي يقتضي ترتيب امور معلومة للانتقال منها إلى امور غير معلومة .

قالوا : إن التجربة تربط الإدراكات المختلفة بعضها ببعض ، وتولد في الفكر عادة . فمتى تعودت الجمع بين إدراك (آ) وإدراك (ب) توقعت حدوث أحدهما عند حدوث الآخر. إن جميع الناس يعلمون أن الغيوم السوداء تنبىء بمجيء العاصفة . فهم إذن قد تعودوا بالتجربة أن يجمعوا بين هذين الشيئين ، فإذا رأوا أحدهما توقعوا حدوث الثاني . وقد أشار (ليبنيز) إلى هذا التتابع التجريبي « Conséoutions empiriques » وقال : انه كثيراً ما ينوب عن الاستدلال . وبين (استوارت ميل) أن الاستدلال ، مهما يكن نوعه ، إنما هو استدلال على جزئي بجزئي ، أو استحضار صورة لصورة وفقاً لقوانين التداعي، قال: (١) ان جميع أنواع الاستدلال تنحل إلى التمثيل ؛ (٢) وان التمثيل لايتم إلا بتداعي الأفكار .

١ - **ان جميع انواع الاستدلال تنحل الى التمثيل .** — فالاستنتاج أولاً لايختلف عن التمثيل، لأن القياس كما يقول (استوارت ميل) لا ينقل الذهن من الكلي إلى الجزئي ، بل ينقله من الجزئي إلى الجزئي . إذا حللنا قولنا : « كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، فسقراط فان »، وجدنا أن النتيجة (أي قولنا سقراط فان) داخلة في قولنا كل إنسان فان ، ولا صحة لهذا الحكم الكلي إلا إذا كان صحيحاً بالنسبة إلى جميع أفراد الإنسان كسقراط ، وزينون ، والفارابي ، وغيرهم . ولو كان سقراط غير فان ، لما صح قولنا كل إنسان فان . ان الاستدلال على الجزئي بالكلي لا يثبت شيئاً ، لأن الكلي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان الحكم صادقاً بالنسبة الى جميع أجزائه . فهو اذن تلخيص لجميع الأحكام الجزئية ، وذكرى ذهنية تجمع حولها كل ما يخطر بالبال من المعاني . ان قولنا كل انسان فان ، يرجع الى قولنا ، ان آرسطو ، وزينون ، والفارابي ، وجميع الأشخاص الذين عرفناهم ، أو سمعنا بهم قد ماتوا كغيرهم من الناس ، فلا غرو اذا استنتجنا من ذلك أن (ابن سينا) أيضاً فان، لأن هذه الحادثة الجزئية الجديدة مشابهة لجميع الحوادث الجزئية المعروفة عندنا سابقاً . وهذه المشابهة تدل على أن الفكر ، انما ينتقل في الاستنتاج ، من الجزئي الى الجزئي ، لا من الكلي الى الجزئي ، فالاستنتاج لا يختلف اذن عن التمثيل .

والاستقراء أيضاً لا يختلف عن التمثيل ، لأنه ينقل ما يصدق على حالة جزئية واحدة الى جميع الأحوال الجزئية الاخرى المشابهة لها .

ينتج من ذلك كله أن جميع أنواع الاستدلال تنحل الى التمثيل. قال (استوارت ميل): « ان جميع حججنا الاولى ضروب من هذا النوع ، لقد تعودنا الاستنباط منـــذ ظهور الفكر ، ولكننا لم نتعلم كيفية استعمال المعاني العامة الا بعد انقضاء كثير من السنين . ان الطفل الذي يبعد اصبعه عن النار التي أحرقته مرة ، يقايس ، ويستنتج في داخله ، رغم جهله بأن النار محرقة ، فهو يتذكر أنه إحترق مرة ، ويعتقد، بالاستناد الى ذاكرته، عند رؤية الشمعة مثلاً ، أنه اذا وضع اصبعه على الشعلة سيحترق أيضاً مرة ثانية . ان اعتقاده هذا ينطبق على جميع الأحوال الحاضرة ، ولا يذهب به أبداً الى ما وراء الحاضر . فهو اذن لا يعمم ، بل يستدل على حالة جزئية بحالة جزئية غيرها »[1] .

٢ - ان التمثيل لا يتم الا بتداعي الأفكار . — مثال ذلك : أن الطفل الذي أحرق اصبعه بالنار يتوقاها ، ولا يتقرب منها مرة ثانية . ان رؤية الشمعة تذكر الطفل بالاحتراق السابق ، فتحمله هذه الذكرى على الاعتقاد أنه اذا وضع اصبعه عليها احترق مرة ثانية . ان استدلاله هـــذا مبني على ارتباط الإحساس الحاضر بالذكرى القديمة . وعلى ذلـــك فإن التمثيل لا يتم الا بالتداعي ، لأن رؤية الشمعة قد ارتبطت عند الطفل بألم الاحتراق ، فإذا رأى شمعة شبيهة بالاولى ، توقع حدوث الألم الذي أحس به سابقاً .

نقد نظرية التداعي . لقد أشرنا الى هذه النظرية عند كلامنا على الحكم، وفندناها بقولنا : ان نتائج الحكم قد تشبه نتائج التداعي ، ولكن روابطه لا تنحل الى التتابع الآلي ، والتسلســـل التلقائي . وما قلناه في نقد هـــذه النظرية عنـــد كلامنا على الحكم يمكن أن يقال هنا أيضاً . فقـــد ذكرنا ان الحكم وقوف في سلسلة التداعي، لأنه قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد . وهذا صحيح أيضاً بالنسبة الى الاستدلال ، لأنه فعل مؤلف من أحكام يلزم عنها بذاتها حكم آخر غيرها . فإذا كانت نظرية التداعي لا تصلح لتعليل الحكم ، فكيف تصلح اذن لتعليل الاستدلال .

ولنناقش الآن (استوارت ميل) في آرائه: لقد زعم هذا الفيلسوف. أن جميع أنواع

---

(1) St. Mill, Système de logique déductive et inductive ve, liv II, ch III, p. 210,

الاستدلال تنحل الى التمثيل . ولكننا اذا حللنا أنواع الاستدلال لم نجد فيها ما يؤيد هذا الرأي . ان انتقاد (ميل) القياس لا يصح، الا اذا أولنا القياس بحسب الماصدق، لابحسب المفهوم. فإذا أولناه بحسب الماصدق كان قولنا : كل انسان فان ، صادقاً على زيد وعمرو، وسقراط ، وأفلاطون ، وغيرهم من أفراد الناس ، وكان القياس كما زعم (ميل) دوراً فاسداً ، لأنه لو لم يكن كل من هؤلاء الأفراد فانياً لما صدق قولنا كل انسان فان، ولكننا اذا أولنا القياس بحسب المفهوم ، كان تصور الإنسان في مثالنا هذا متقوماً من الصفات المرتبطة بعضها ببعض وفقاً لقانون طبيعي ، لا جملة من الصور الجزئية المجتمعة بعضها فوق بعض ، وكان قولنا كل انسان فان ، دالاً على أن صفة الفاني هي احدى تلك الصفات المقومة . فالكبرى تدل على أن هناك علاقة بين الموضوع ، والمحمول ، والنتيجة تطبق هذه العلاقة الحقيقية فيحالة فردية خاصة، وهي حالة سقراط . وهكذا يصبح القياس انتقالاً من الكلي الى الجزئي ، لا من الجزئي الى الجزئي .

وهذا النقد ينطبق أيضاً على رأي (استوارت ميل) في الاستقراء ، لأن الاستقراء ليس مقارنة بسيطة بين أحوال جزئية مجملة ، وانما هو تحليل هذه الأحوال الجزئية ، واستخراج ما تنطوي عليه من العناصر المجردة العامة.

أما قول (استوارت ميل) ان التمثيل ينحل الى تداعي الأفكار . فباطل أيضاً ، لأن التحليل يبين لنا أن التمثيل مختلف عن آلية التداعي اختلافاً تاماً . نعم ان الطفل الذي أحرق اصبعه بالنار ، يمتنع عن تقريب يده منها مرة ثانية ، ولكن هذا المثال الدال على التمثيل والتداعي معاً لا يكفي لإرجاع احدى العمليتين الى الاخرى . فإذا كان الطفل جاهلاً بالعلاقة الحقيقية الكائنة بين النار والاحتراق ، كانت ذكرى الاحتراق مرتبطة في ذهنه بصورة النار ، كارتباط صورة هذا المكان بذكرى الحادثة التي جرت فيه ارتباطاً آلياً مبنياً على قانون الاقتران . واذا كان الطفل عالماً بهذه العلاقة الحقيقية ، لم يكن انتقال فكره الى الاحتراق عند مشاهدة النار نتيجة تداع ذاتي معتاد ، بل كان استدلالاً يطبق به مبدأ عاماً معلوماًعلىأحوال خاصة مجهولة.واذن كل استدلال فهو يقتضي الاعتقاد أن ارتباط المعاني بعضها ببعض يسوق الذهن الى نتيجة مستقلة عن الشخص ، وعن تجاربه الخاصة .

قال (كرسون): «هبني صادفت أحد أصدقائي وأنا أجتاز جسراً من جسور (السين) قبل ثمانية أيام، فإذا مررت اليوم من جديد على هذا الجسر، رجعت صورة ذلك الصديق الى نفسي، ولكنني لا أتوقع قط أن أصادفه بالذات، ولو صادفته لعجبت لهذه المفاجأة. ففي مثالنا هذا استحضار صور وفقاً لقوانين التداعي، وليس فيه توقع، ولا عنصر من عناصر التمثيل».

وقصارى القول: أن التداعي يستعيد الماضي، أما التمثيل فيحكم على المستقبل بحسب تذكر الماضي، ولا يتم هذا الحكم كما قال (كرسون) الا اذا تبينت بفعل العقل أن الظروف التي كنت فيها ظروف متشابهة.

ج - تحليل الاستدلال من الوجهة النفسية

ينتج من هذه المناقشة أن الاستدلال لا ينحل الى تداعي الأفكار. فلنبحث اذن عن العامل النفسي المشترك بين جميع أنواع الاستدلال. ولندرس عملية الاستدلال نفسها، لا الأقوال التامة الدالة عليها.

١ - تحليل الاستنتاج

القياس، وظيفة الحد الأوسط. — ان دراسة القياس من الوجهة النفسية تقتضي تحليل العملية الذهنية المؤدية اليه، لا تحليل الأقوال الدالة عليه، لأننا كثيراً ما نقايس بين الامور من غير أن نعبر عن قياسنا بقول تام، أو ألفاظ واضحة.

لنحلل هذا المثال: كل لبون يولد من والدين، والخفاش لبون، اذن الخفاش يولد من والدين. ان هذا القياس جواب عن سؤال القي علينا: وهو هل الخفاش يبيض كسائر الطيور المشابهة له، أم هو يتولد بولادة؟ فإذا أردنا أن نجيب عن هذا السؤال بحثنا عن صفات

الخفاش ، وحللناها ، ووجدنا بالتحليل أن في مفهوم الخفاش صفة تصلح لأن تكون حلقة الاتصال بين (الخفاش) والولادة . وهذه الصفة هي اللبون ، فإذا تبين لنـــا أن الخفاش لبون ، سهل علينا حل المسألة، لأننا نعلم أن من خصائص اللبون اتصافه بالولادة. فالفكر ينتقل إذن في القياس من النتيجة إلى المقدمات ، لا من المقدمات إلى النتيجة . إلا أن هذه النتيجة التي يتصورها العقل أولاً ، ليست بالنسبة اليه إلا مسألة يريد حلها ، أو فرضية يريد معرفة صدقها . فيبحث كما يقول المناطقة عن حلقة الاتصال بين الحد الأصغر والحد الأكبر ، وهذه الحلقة هي الحد الأوسط .

يتبين من ذلك أن العامل النفسي الأساسي في القياس هو البحث عن الحـد الأوسط، فإذا نظرت اليه من جهة الماصدق كان داخلاً في الحد الأكبر ، وكان الأصغر داخلاً فيه . وإذا نظرت اليه من جهة المفهوم ، كان اتصاله بكل من الحدين: الأكبر، والأصغر، مبنياً على علاقة حقيقية محددة ، وثابتة .

البرهان . وظيفة الحدود الوسطى . – ان عمل الذهن في البرهان شبيه بعمله في القياس ، هذا إذا نظرنا إلى العمل الذهني المنتج ، لا إلى الألفاظ الدالة عليه. لنفرض أننا نريد أن نبرهن على مساحة المتوازي الأضلاع . إننا نعلم أن مساحة هـــذا السطح تؤخذ بضرب القاعدة في الارتفاع . وعلمنا هذا لم يكتسب بالبرهان في أول الأمر ، بل بالحدس والمشاهدة الحسية ، كما سنبين ذلك في المنطق . إلا أن البرهان يربط هذه الحقيقة الجديدة بالحقائق المعلومة سابقاً ، وعلى ذلك فإن الأمر فيه يختلف عن القياس . بل الفكر ينتقل هنا أيضاً من النتيجة إلى المقدمات المفروضة ، ويتم له هذا الانتقال بالاستناد إلى حدود وسطى . ان الحد الأوسط في مثالنا هذا ، هو مساحة المستطيل ، لأنه يمكننا أن نحول مساحة المتوازي الأضلاع المفروض، إلى مستطيل يعادله. اذن العامل النفسي الأساسي في البرهان هو الكشف عن حد أوسط، أو عدة حدود وسطى يمكن بوساطتها اعتبار الروابط الجديدة نتائج ضرورية للعلاقات المبرهن عليها سابقاً(Liard, Logique,91)، والفرق بين القياس والبرهان ، أن الحد الأوسط في البرهان (أي المستطيل) ليس كالحد الأوسط الذي في القياس مستخرجاً من تحليل الحد الأول (أي المتوازي الأضلاع) . ان خواص

المستطيل لا تدخل في خواص المتوازي الأضلاع ، كما تدخل خاصة اللبون في صفات الخفاش . وإذا كان في البرهان تحليل . فإن هـذا التحليل ، كما سنبين ذلك في المنطق، إنما هو رجوع إلى حالة أبسط من الحالة المطلوبة ، (حـالة المستطيل) ، والفكر يستند إلى هذه الحالة البسيطة ؛ ليستخرج منهـا علاقة جديدة تنطبق على المتوازي الأضلاع . فليست وظيفة الحد الأوسط في البرهان استخراج النتائج من المبادىء التي تتضمنها ، وإنما هي إنشاء هذه النتائج إنشاء .

٢ ـ تحليل الاستقراء والتمثيل

الاستقراء . وظيفة العناصر المجردة العامة . ـ قلنـا إن أوائل الاستقراء هي الظواهر الجزئية المشخصة ، وان العقل يستخرج من هـذه الظواهر الجزئية قانوناً كلياً ، أي علاقة بسيطة عامة ، فما هي طبيعة هذه العلاقة ، وما هي حدودها ؟.

كلما قام العلماء بالاستقراءالتجريبي،درسوا إحدىالظواهر (سرعة الجسمالساقطمثلاً) وبحثوا عن أسباب تبدلهـا ، للكشف عن القانون الذي ينظمها . إلا أن أثر الاستدلال لا يظهر في الكشف عن القانون فحسب ، بل يظهر أيضـاً في البرهنة عليه ، لأن القانون يكون في أول الأمر فرضية ، والفرضية تتولد على الأكثر في ذهن العالم بحدس مفاجىء ،

والانتقال من الظواهرإلى الفرضية استقراء ، إلا أنه أولي، وهو كذلك تحليل،إلا أنه غامض ، لأن الظاهرة من معطيات التجربة المعقدة والمتشابكة العناصر ، (ان في ظاهرة الجسم الساقط عناصر كثيرة ، كمقاومة الهواء ، ومادة الجسم، وشكله، ولونه، وصوته، وغير ذلك) ، فلا يمكننا الكشف عنقانونها إلا إذا انتزعنا ماتتضمنه منالعناصر البسيطة العامة ، كالمسافة ، والزمان. أما وظيفة الاستدلال في هذا التجريد فهي قلب الاستقراء التلقائي ، إلى استقراء تأملي . وقد بين المناطقة المعاصرون[1] أن هـذا القلب ضروري

---

1 Dorolle, les problémes de l'induction·

لتحديد المفاهيم ، وتعريفها ، وضبطها ، وأنه ملازم للتجريب ، فلا يتضح معنى الظاهرة (سقوط الجسم في الخـــلاء) ولا تتحدد العناصر المجردة (الزمان ، المسافة ، السرعة ، التسارع)، ولا تتعين العلاقة التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض (تناسب السرعة مع مربع الزمان) إلا خلال التحقيق التجريبي . فالتجريب يؤدي إذن إلى إرجاع الظواهر المركبة إلى عناصرها البسيطة ، وهو يوضح حدود الاستقراء ، ويجرد عناصره ، ويحددها . مثال ذلك : ان الكيمياء لم تقف عند عناصر الأولين الأربعة .بل تعمقت في التحليل ، وكشفت عن عناصر جديدة ، كما أن الفيزياء الحديثة لم تقتصر على مفهوم الحرارة البسيط ، بـــل حللت انتشار الحراة إلى ثلاثة مفاهيم وهي : الناقلية Conductibilité ، والإشعاع Rayonnenent ، والحمل Convection .

وهذه العناصر المجردة العامة هي التي تجعل الاستقراء موسعاً ، ومشتملاً على التعميم . ان التعميم ليس كما زعم بعضهم ، أمراً زائـداً على الاستدلال التجريبي ، وإنما هو ذاتي له داخل في مقوماته .

ينتج ممـا تقدم أن ماهية الاستقراء هي التحليل ، وان هذا التحليل يكشف عن العناصر المجردة العامة، فينشيء النتائج إنشاء بواسطة هذه العناصر على النحو الذي يتم به الاستنتاج الرياضي ، والفرق بينهما أن الاستنتاج الرياضي ينشي النتـــائج بالاستناد إلى الأوليات المجردة، والتصورات الكلية، أما الاستقراء فينشيء القانون بالاستناد إلى الظواهر المشخصة، والمعطيات الحسية، التجريبية، ويستبدل بالحادث الخام، معقولات مجردة تنوب عنه وتدل عليه ، حتى لقد قال (لالاند):[1] أن الاستقراء يقلب ما في الطبيعة إلى تصورات (Une Conceptualisation de la nature) أي يستبدل بالمحسوســـات المشخصة ، معقولات مجردة .

٣ - التمثيل . وظيفة المشابهة . — ان التمثيل قريب جداً من الاستقراء التلقائي . حتى لقد قال بعض المناطقة أنه استقراء أولي بسيط، لأنك لاتجد فيه ماتجده في الاستقراء

---

1 Lalande, Les théories de l'induction p. 210

الحقيقي من تحقيق المعاني الكلية مصحوب بالضبط ، والتحديد . ان القانون — إذا كان هناك قانون — يظـل في التمثيل على صورة فرضية غير محققة ، ويقتصر التحليل فيه على الامور السطحية ، والمشابهات الخارجية ، دون التعمق في الكشف عن العناصر الأساسية المجـردة . ان الاستقراء الحقيقي لا يكتفي بالمشابهات السطحية البسيطة ، بـل يهملها ويبحث عن المشابهات العميقة ، أما التمثيل فيستند إلى المشابهات المبهمة ، والمفاهيم الغامضة والمجردات غير المحددة .

د ـ حقيقة الاستدلال

١ ـ الاستدلال إنشاء ذهني

ان التحليل الذي قدمنـاه يكشف لنـا عن عناصر الاستدلال ، فـما هي حقيقة الاستدلال ، وما هي مقوماته العامة .

إن طريق الكشف عن الحقائق يختلف في الأغلب عن طريق البرهنة عليها ، والاستدلال ليس له في الكشف عمل أساسي ، لأن عمله الأساسي هو الإتيان بالحجة ، والبرهان .

ولا يتم البرهان إلا بإنشاء ذهني يستبدل العقل فيه بمعطيات الحدس ، والشعور ، جملة معقولة من التصورات التي يستطيع أن يتمثلها وفقاً لقوانينه الخاصة . ومادة هذا الإنشاء الذهني هي التصور ، لأن التصور كما قال (بروشارد) ينوب عند العقل عن الأشياء المحسوسة ، فيقلبها إلى معقولات مجردة . فوظيفته الأساسية إذن أن يجعل الاستدلال ممكناً ، ولولاه لما كانت الحجة منتجة ، ولما أمكن انطباقها على الحالات الجديدة ، فالاستدلال إذن إنشاء ذهني مبني على التصورات المجردة ، لا على الإحساسات المشخصة .

٣ ـ ما هي العوامل المقومة للاستدلال

الاستدلال تابع لثلاثة أنواع من العوامل، وهي: العوامل الحيوية، والعوامل الاجتماعية، والعوامل النفسية.

١ ـ العوامل الحيوية والتجريب الذهني.

آ ـ يرى بعض العلماء أن العمل أبسط صور الاستدلال.

قال (ريبو): «ان ابن (بريه ر) كان لا يستطيع في الشهر السابع عشر من سنه أن يلفظ كلمة واحدة، ولكنه كان، إذا عجز عن الوصول إلى دمية موضوعة في خزانة عالية، يلقي نظره ذات اليمين وذات اليسار باحثاً عن شيء يقف عليه، حتى إذا وجد صندوقاً أخذه وصعد فوقه ووصل إلى ما يشتهي ويريد. فإذا حللنا هذا الحادث، وغيره من الحوادث المشابهة له وجدنا بينه وبين الاستدلال الذي تشتمل عليه الحجج العقلية مطابقة تامة. ان جميع هذه الاستدلالات من طبيعة واحدة، لأن الأمر يرجع في كلا الحالين إلى الانتقال من حد إلى آخر، بطريق الحد الأوسط.

ب ـ ويرى آخرون أن مرتبة الاستدلال، دون مرتبة العمل.

فيا قاله (هنري برغسون): ان عملنا المادي يشتمل على هندسة طبيعية هي أكثر وضوحاً وبداهة من كل استنتاج آخر. وما قاله أيضاً، أن هذه الهندسة المضمرة تنقلب فيما بعد إلى منطق، فالاستنتاج عمل فكري منظم وفقاً لفاصل المادة، كما أن الاستقراء نفسه يقتضي تجزيء الحقائق المحسوسة، والخروج من الزمان.

ج ـ وقد استمد أصحاب هذا التأويل الحيوي بعض آرائهم مما قاله (ماخ) عن التجربة الذهنية (Expérience Mentale)، وأعني بالتجربة الذهنية طريقة تتخيل بها ما تريد تجريبه، وتتصوره تصوراً ذهنياً قبل أن تنفذه تنفيذاً مادياً. وقد طبق (غوبلو) هذه الطريقة في الاستنتاج الرياضي، وطبقها (رينيانو Rignano) في جميع أشكال الاستدلال. فما قاله (رينيانو): ان كل استدلال، مهما يكن نوعه، ليس سوى تجربة ذهنية.

وهذه التجربة الذهنية لا تتم إلا بمعونة الانتباه ، ولما كان الانتباه خاضعاً كما بينا سابقاً للعوامل الانفعالية ، كان الاستدلال، من أوائله البسيطة، إلى صوره العالية، مبنياً على أساس انفعالي . وهذا يدل أيضاً على أنه مظهر من مظاهر غائية الحياة ، لا بل هو أكثر هذه المظاهر تعقداً ، وأعلاها منزلة .

المناقشة . ـ لا جرم أن الفاعلية الحركية تهيء الاستدلال ، ولا خلاف في أن الاستدلال لا يتم إلا بإنشاء المعاني الكلية ، وتجريدها من المحسوسات . إلا أن الفاعلية الحركية وحدها لا تولد إلا العادة ، وبين العادة وتصور المعاني الكلية كما ذكرنا سابقاً مسافة شاسعة .

فلا يعقل إذن أن تكون الفاعلية المنطقية صورة من صور الفاعلية الحركية الوطيئة. نعم أن هناك كما ذكر (جانه) استدلالات آلية لايلتفت فيها العقل إلى الحقائق الخارجية ولا يهتم بانطباقها على الواقع ، بل يرددها كالآلة ، فتتابع كما تتتابع الأحلام في النوم ، أو تتردد كما تتردد الألفاظ في الببغائية ، إلا أن هذه الأحوال ليست عامة، لأن هناك إلى جانب الاستدلالات الآلية حججاً عقلية لا تنحل تماماً إلى العوامل الحيوية . لقد دلت تجارب (بياجه)[1] بصورة لا تقبل الرد على أن منطق العمل ، دون منطق الفكر ، وان الانتقال من الأول إلى الثاني يستلزم الخروج من افق العمل المادي، إلى افق العمل الذهني، والطفل كما بين (رينيانو) لا يستطيع الخروج من الافق الأول ، لأنه شبيه بتلك القروية التي كانت مدينة لأحد الناس باثنتي عشرة ليرة، وكان هو نفسه مديناً لها بسبع ليرات ، فلما أرادت أن تفي ما عليها من الدين، أعطته اثنتي عشرة ليرة، وقالت له خذها واعطني سبع ليرات . فالقروية لم تدرك أنه يمكنها وفاء دينها بطرح ٧ من ١٢ وإعطاء الرجل خمس ليرات لا غير ، لهذا أعطته ١٢ ليرة ليرجع اليها منها سبعاً .

أما فكرة التجربة الذهنية فهي فكرة غامضة ؛ قال (بياجه): إن قوة الاستدلال عند الطفل، وهو بين السابعة والثامنة من سنه ، مطابقة تماماً للتجربة الذهنية التي ذكرها

---

(1) Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant. chap. v. k. 2

(ماخ) : ولكن هذا التجريب الذهني الأولي ليس استدلالاً عقلياً ، لأنه لايستخرج لنا من مشاهدة الحوادث نتيجة لازمة ، ولا تصبح نتائجه ضرورية عندنا ، بالمعنى المنطقي ، إلا إذا فرقنا عناصر التجربة الخارجية بعضها عن بعض ، وأنشأنا منها حقيقة معقولة بسيطة ، وأعني بتفريق عناصر التجربة بعضها عن بعض ، إيجاد معان كلية مجردة ، تتألف منها الاستدلالات المنتجة ، فإذا لم يتم هذا التفريق كان الاستدلال تكراراً ذهنياً للحوادث ، كما هي في الطبيعة . فمن الضروري إذن أن نفرق بين هذا التجريب الذهني ، والتجريب المنطقي المعقول ، الذي يصل اليه الطفل في السنة الحادية عشرة ، أو الثالثة عشرة من سنه . ان التجريب المنطقي يقتضي علم الإنسان بعملياته الذهنية من حيث هي لذاتها عمليات ذهنية ، لا من حيث هي تكرار لصور الحوادث كما تجري في الطبيعة ، وهو يقتضي أيضاً عدم الوقوع في التناقض ، والتقيد بالارتباط المنطقي ، في تسلسل المعاني . فهو إذن تجريب المدرك لذاته ، من حيث هي ذات مفكرة .

٢ — العوامل الاجتماعية ، والحاجة إلى البرهان . — ولنبين أيضاً أن احتياز الشعور (prise de Conscience) وانتقال النفس من مستوى العمل ، إلى مستوى الاستدلال تابعان للعوامل الاجتماعية ، فقد رأينا سابقاً كيف تولدت الحاجة إلى البرهان من الحاجة إلى الحوار و المناقشة ، ونقول الآن مع الدكتور (جانه) : «ان في الاستدلال المنطقي مناقشة نحاسب بها أنفسنا » . وأحسن دليل على ذلك : أننا قد نفهم أمراً من الامور ونعتقده صحيحاً ، فإذا احتجنا إلى إيضاحه للآخرين شعرنا بنقص في تفهمنا إياه ، وأدركنا مايحيط بـه من الشبهات التي كانت خافية علينا قبل اضطرارنا إلى إيضاحه ومناقشته . وقد قال (بياجه) : كثيراً ما يظهر لنا بعد هذه المناقشات أن النتيجة التي كنا نظنها صحيحة ليست بصحيحة ، وأنه ينقصها بين عبارة واخرى ، جملة من الحلقات المتوسطة التي كنا غير شاعرين بفقدانها ، وان الاستدلال الذي حسبناه صحيحاً لاستناده إلى خيال حسي ، أو تمثيلي ، يصبح غير معقول عند قيامنا باسترجاع هذا الخيال الحسي إلى الذهن ، وشعورنا بعدم اشتراك الآخرين معنا في فهمه . اننـا نشك في كل حكم من أحكام القيم لمجرد علمنا ان هـذا الحكم حكم شخصي .

ونضيف إلى ما تقدم أن التفكير المنطقي يقتضي الاستعداد للتفكير الصوري ، أي

يقتضي تفكيراً مبنياً على تصور العلائق المحضة الكائنة بين المعاني . مثـــال ذلك : أن الاستنتاج يقتضي التقيد بمبادىء (كمقدمات القياس ، وتعريفات الرياضيات، وبديهياتها) يتقبلها العقل بقبول شرطي من غير أن يهتم بصدقها ، أو كذبها من الوجهة الخارجية ، ثم يستخرج العقل من هذه المبادىء نتائج لازمة عنها، وتكون هذه النتائج شرطية أيضاً، لأنها لا تصح الا اذا صحت المبادىء . والتجربة تدلنا على أن الطفل ليس أهلاً لهـــذا التفكير الصوري ، لأنه كما ذكرنا يهتم بالمنفعة المباشرة ، ويركز كل شيء في ذاته . فـإذا أراد الإنســان أن يفكر تفكيراً صورياً مجرداً، وجب عليه أن يخرج من ذاته ، ويتحرر من مصالحه الشخصية الضيقة ، ويضع نفسه في موضع الآخرين ، لأن التفكير المنطقي يقتضي كما قال (بياجه) ان ينظر الإنسان الى الأشياء بعين غيره[1]. وهذا الخروج من الذات، والترفع عن المنفعة ، والارتقاء الى افق أعلى من افق الحياة الشخصية، كل ذلك لا يتم الا بتأثير الحياة الاجتماعية .

٣ – العوامل النفسية المحضة وفاعلية التركيب في الاستدلال . – ان هذه العوامل التي قدمناها ، لا تكفي لإيضاح الاستدلال ايضاحاً كافياً ، بل تجعل فاعلية التحليل التي يتضمنها الاستدلال فاعلية ممكنة لا غير . لقد ذكرنا في أول هـــذا الفصل أن الاستدلال تحليل . وبينا أن الغرض من هذا التحليل استخراج المعاني الكلية من معطيات الحس . قال (وليم جيمس)[2] : « ان القدرة على الاستدلال ، ترجــع الى القدرة على التجريد . ولكن هذا التجريد ليس تجريداً لمحمولات أياً كان نوعها ، وانما هو تجريد محمولات يلزم عنها نتيجة لا تسوق اليها المحمولات الأخرى ، وهـذا التجريد يحتاج الى دقـــة وحذق وفطانة عظيمة » .

ولكن الاستدلال ليس تحليلاً فقط ، وانما هو تركيب أيضاً . ومـا ذكرناه بهـذا الصدد في مبحث الحكم ينطبق تماماً على الاستدلال . ان الرابط المنطقي بين حدود الاستدلال لا يظهر بوضوح ، الا اذا كانت حلقات البرهان كلها حاضرة في الذهن، ولا يبلغ غايته الا اذا كانت المعاني الحاضرة في الذهن مصرفة، محددة على صورة واحدة ، من أول

---

(1) Piaget, ibid, 334
(2) James, Précis, 480

الاستدلال الى آخره وينبغي لذلك أيضاً أن تكون حلقات البرهان ذات وحدة عضوية لا أن تكون مرصوفة بعضها الى جانب بعض من غير رابط يجمع بينها . ان وحدة حلقات البرهان تدل على وحدة التفكير .

والطفل لا يتصف بهذه القدرة على التركيب ، ولا يشعر بالتناقض ، ولا يدرك هذه الفاعلية التركيبية الا بعد العادية عشرة من سنه . كلما كمل عقل الإنسان نمت فيه فاعلية التركيب ، وعظم شأنها . وسنرى في الفصل التالي : أن الرابط المنطقي بين حدود البرهان يقتضي تقيــد الذهن ببعض المبادىء . والمبادىء موازين العقل ، ودعائمه ، وقواعده التي تؤيد عراه ، وتثبت أحكامه .

1 — Bourdon, L'intelligence, Chap. XIII
2 — Binet, Psychologie du raisonnement, Alcan 1886
3 — Cresson, Les réactions intellectuelles élémentaires.
4 — Dorolle, Les problémes de l'induction.
5 — Goblot, Traité de logique, Chap. IX - XI
6 – James, Principles of Psychology, ch. XXII Reasoning
7 — Lalande, Les théories de l'indnction et de l'expérimentation
8 — Mach, La connaissance et l'erreur, Chp. XI et XVIII
9 — Mill, Logique, liv. II, ch. III et liv. III, ch III - V
10 — Piaget, a) Le jungement et le raisonnement chez l'enfant
b) Le langage et la Pensée chez l'enfant, ch. I.
11 — Queyrat, La logique chez l' enfant.
12 — Rignano, Psychologie du raisonnement.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ بين الحد الأصغر ، والحد الأوسط ، والكبرى ، والصغرى ، والنتيجة ، في كل من القياسين التاليين: (١) الحوت يتنفس برئتين ، والسمك لا يتنفس برئتين ، اذن الحوت

ليس سمكاً . (٢) بعض المعادن سائل ، لأن الزئبق معدن ، وهو في الوقت نفسه سائل.

٢ – تقول لطفل له أخوان : كم أخ لك ، فيجيبك عن ذلك بغير خطأ ، ولكن اذا قلت له كم ولد في اسرتك ، أخطأ ، وقال اثنان . فلماذا يخطىء ؟ .

٣ – اذا سألنا طفلاً عمره يقل عن عشر سنوات ما يلي : « اذا كان عندي أكثر من ليرة واحدة سافرت في القطار أو السيارة . واذا نزل المطر ذهبت في القطار أو العربة . فلنفرض الآن أن السماء ممطرة ، وان عندي عشر ليرات ، فما هي واسطة النقـــل التي أستعملها ؟ » ان هذا الطفل يعجز في الغالب عن الجواب . فلماذا ؟ .

٤ – التمثيل وتداعي الأفكار .

٥ – نظرية (غوبلو) في الاستنتاج الرياضي .

٦ – التجربة الذهنية عند (ماخ) .

الإنشاء الفلسفي

١ – ما هو الاستدلال . هل يمكن ارجاع أنواع الاستدلال الى نوع واحد ؟ .

٢ – تأثير الصور في الاستدلال .

٣ – حلل أثر التجريد في الذهن .

٤ – أوضح وفسر القول التالي لـ (كلود – برنار) : « قلنا إن الاستدلال التجريبي ينطبق على الظواهر المشاهدة ، ولكنه في الحقيقة لا ينطبق الا على المعاني التي ولدتها هذه الظواهر في النفس » .

الفصل الرابع عشر

مبادئ العقل

لقد تبين لنا عند دراسة الحياة العقلية، أن التجربة بداية الفكر، وان الفكر يذهب رغم ذلك إلى ما بعد التجربة، ويريد أن يتفوق عليها، ويجعلها خاضعة لقوانينه، وصوره.

وفي الحق أن التجربة محدودة النطاق في الزمان، والمكان، فلا تكشف لنا إلا عن علائق جزئية بين حوادث متغيرة. غير أن العقل يقارن هذه العلائق بعضها ببعض، فيستخرج منها ما كان عميقاً، ويقلبه إلى قانون كلي ضروري ينطبق على كل زمان ومكان.

ثم ان الظواهر التي نشاهدها تبدو لنا مشتبكة بعضها ببعض، مشوشة غامضة، ليس بينها رابط منطقي، ولكن العقل يكشف لنا عن نظامها الخفي، ويربطها بعضها ببعض، ويدخلها في منظومات علمية تامة الحلقات، واضحة الحدود.

ومع أن كل مـا نشاهده حولنا، ونشعر به في داخلنا يظهر متغيراً، ومتناهياً، وناقصاً. فإن عقولنا تتوهم أنها تدرك المطلق، والضروري، وتتطلع إلى اللانهاية، والكمال.

ولذلك قيل: إن في عقل الإنسان مبادىء كلية تعينه على تأويل التجربة، وعلى الحكم على الأشياء حكماً موضوعياً مستقلاً عن الدوافع الذاتية، والعوامل الشخصية، وتسمى هذه المبادىء بمبادىء العقل.

١ ـ المبادىء العقلية

ان جميع أنواع الاستدلال تدل على أن في العقل مبادىء منظمة تضمن له تحقيق

الارتباط المنطقي بين حدود البرهان ، حتى لقد قال (ليبنيز) ان هذه المبادىء روح الاستدلال وعصبه ، وأساس روابطه . وهي ضرورية له كضرورة العضلات ، والأوتار المصبية للمشي ، (Leibniz, Nouv. Essais, liv 1, chap 1 - 20) ويمكننا إرجاع هذه المبادىء مع (ليبنيز) إلى اثنين : مبدأ الهوية ، ومبدأ العلة الكافية :

١ – مبدأ الهوية (Principe d'identité) . – قلنا في فصل الاستدلال إن كل استدلال يقتضي بقاء الحدود على ما هي عليه من أول البرهان إلى آخره . من غير أن يطرأ تغيير على معانيها . ان هذا الشرط يكفي في القياس لتحقيق ضرورة النتيجة ، فالفكر المنطقي والاستنتاج الصوري مستندان إذن إلى مبدأ خاص ، نسميه مبدأ الهوية .

يعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم : « ما هو هو » أو « الموجود هو ذاته » . إلا أن هذا التعبير يدخل على معنى مبدأ الهوية شيئاً من الوجودية الواقعية ، مع أن مدلوله يجب أن يكون صورياً محضاً . فلنعبر إذن عنه بقولنا : الصادق صادق دائماً في جميع أحواله ، والقول لا يمكن أن يكون صادقاً ، وكاذباً معاً . ان علماء المنطق يعبرون عن ذلك بقولهم : « ب هو ب »[١] .

لمبدأ الهوية عدة توابع :

١ – مبدأ عدم التناقض . – وهو كقولنا : القضيتان لا تكونان صادقتين معاً ، ولا كاذبتين معاً – ويمكن قلب هذا المبدأ إلى مبدأ التماند (Principe de l'alternative) كقولنا : المتناقضتان لا تكونان كاذبتين معاً ، أي يجب اختيار إحداهما ، أو يمكن قلبه إلى مبدأ الثالث المرفوع (Tiers exclu ou milieu exclu) كقولنا : إذا كانت إحدى المتناقضتين صادقة كانت الثانية كاذبة بالضرورة . وبالعكس ، إذا كانت الاولى كاذبة كانت الثانية صادقة بالضرورة (أي لا وسط بينهما) .

---

(١) هذا مع العلم بأن (ب) تدل على قضية لا على حد .

ب – مبدأ التضاد : المتضادتان لا تكونان صادقتين معاً[١] (أي إذا كانت إحداهما صحيحة كانت الثانية كاذبة ، ولا يصح العكس .

ج – البديهيات الرياضية: تستنتج هذه البديهيات من انطباق مبدأ الهوية على موضوع الرياضيات ، ولكنها تستعيض عن الهوية في الكيف بالهوية في الكم ، بحيث ينقلب مبدأ الهوية فيها إلى مبدأ تبادل الحدود المتعادلة . كقولنا : الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان .

د – البديهيات المنطقية : أيضاً مشتقة من مبدأ الهوية كقولنا : إذا صدق الأمر على الجنس صدق على النوع ، لأن النوع داخل في الجنس .

٢ – مبدأ العلة الكافية Principe de raison suffisante – مبدأ العلة الكافية هو المبدأ الذي يفرض أن لكل شيء قانوناً طبيعياً يفسر حدوثه – وقد عبر (ليبنيز) عنه بقوله : « لا يحدث شيء من غير أن يكون هناك سبب يوجب حدوثه ، أعني سبباً صالحاً ، بصورة قبلية ، لتعليل حدوث الشيء ، وبيان كونه على هذه الصورة دون غيرها »[٢] .

وهذا يقتضي أن يكون لكل شيء في الطبيعة تفسير ، وأن يكون العقل قادراً على تعليل كل شيء ، ان مبدأ العلة الكافية هو إذن كما قال (فوييه Foullliée) مبدأ المعقولية الكلية . ومعنى ذلك أنه يقتضي أن يكون لحدوث كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة تفسير يرضى به العقل .

ولكن تفسير حدوث الظواهر يكون على وجهين وهما: التفسير بالعلة الفاعلة ، والتفسير بالعلة الغائية .

فمبدأ العلة الكافية ينقسم إذن إلى مبدأين هما : مبدأ السببية ، ومبدأ الغائية :

١ – مبدأ السببية ومبدأ الحتمية . – ان اعتقاد الإنسان أن لكل معلول علة ، هو

(١) ولكنهما قد تكونان كاذبتين معاً ، كقولنا كل معدن سائل ، ولا واحد من المعادن بسائل.
(2) Leibniz, Théodicée. I 44

أساس مبدأ السببية ونحن نعتمد على هـــذا المبدأ ، وعلى مبـــدأ الحتمية ، في قضايا الاستقراء العلمي .

المثال من هذا الاستقراء انتقال العالم من بعض الملاحظات والتجارب الجزئية ، إلى قانون عام مثل قانون (ماريوت) . فاننا لم نلاحظ أن تغيرات الحجم ملازمة لتغيرات الضغط ، وأن حدوث هذه التغيرات الأخيرة يستلزم حدوث تغيرات الحجم بالضرورة . فهـــذا الاستقراء مستند إلى مبدأ نسميه بمبدأ الحتمية ، ويمكننا التعبير عنه بقولنا : ان كل تغير فهو مقيد بشرائط معينة ، والشرائط نفسها تحدث التغيرات نفسها : ومعنى ذلك أن التغير خاضع لقانون واحد ، أو لعدة قوانين ، وأن في العالم نظاماً يوجب أن تجري قوانينه على نسق واحد .

ولكن لما كانت أكثر قوانين الطبيعة قوانين عليّة ، أي قوانين تربط بعض الحوادث المتأخرة ببعض الشرائط المتقدمة . كان الاستقراء مستنداً إلى مبدأ السببية أيضاً ، ويعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم : ان لكل حادثة علة ، أو أن كل حادث فهو معلول ، أو أن العلل المتشابهة تحدث المعلولات المتشابهة .

إن لمبدأ السببية أثراً عظيما في توطيد اسس العلم . ولكن الاستقراء العلمي لا يؤدي دائماً إلى قوانين سببية . فأحد قوانين (كبلر) مثلاً : يبين لنا أن أفلاك السيارات أهليلجية الشكل ، وقانون (نيوتن) يقول : أن الأجسام تتجاذب بحسب كتلها ، وبصورة متناسبة عكساً مع مربع المسافات التي بينها . وقانون (ديكارت) في انكسار الضوء : يبين لنا أن جيب يه = ن جيب ر ، فكل هذه العلاقات مطردة ومتسقة ، مع انها لا تعبر عن علاقة سببية ، ولكن عـــدم تعبيرها عن علاقات سببية ظاهرة لا يمنعنا من قبولها ، وتعميمها . فالاستقراء مستند هنا إلى مبدأ أعم من مبدأ السببيّة ، وهو مبدأ الحتمية ، أو مبدأ التقيد ، أو الاطراد ، أو النظام الطبيعي . وقد أشار (كورنو) إلى هذا المبدأ بقوله : « من المحال أن يكون اطراد الحوادث نتيجة المصادفة والاتفاق » ، أو قوله : « إن انتظام بعض التغيرات يحمل العقل البشري على القول بوجود قانون ضابط لها » .

ب — مبدأ الغائية . — وكما يستند الاستقراء الى مبدأ التقيد ، فكذلك يستند التمثيل

الى مبدأ الغائية ، فإننا اذا وجدنا أن المريخ مشابه للأرض في جوه ، ودرجة حرارته ، وغير ذلك من الصفات ، قلنا أن المريخ آهل بالسكان كالأرض ، فنحن قد رأينا أن بعض الصفات الظاهرة مشتركا بين الأرض ، والمريخ ، وتوقعنا بعد ذلك وجود اشتراك بينهما في صفات أعمق من الصفات الظاهرة . وهذا ناشيء عن اعتبارنا اجتماع هذه الصفات الظاهرة وسيلة لتحقيق غاية من الغايات ، فنقول : ان وجود بعض الشرائط الجوية يدل على أن الطبيعة تهيء الأسباب، والوسائل، لإمكان وجود الحياة على سطح هذا الكوكب السيار ، كما تهيء وجودها على سطح الأرض . نعم ان هذه الشرائط غير كافية لظهور الحياة ، ولكنها شرائط ضرورية ، ونحن نفرض أن هذه الشرائط مقارنة لغيرها من الشرائط الضرورية . فمبدأ الغائية إذن يرجع إلى القول : ان الطبيعة لا تحدث شيئاً من الأشياء عبثاً ، بل تحدثه لغاية ، وتتبع في بلوغ هذه الغاية نظاماً. ومعنى ذلك: أن اجتماع بعض الشرائط يدل على أن هناك غاية متبعة عن علم ، أو غير علم .

ولا نريد الآن أن نبحث في قيمة التمثيل ، وأثره في العلم ، ولكننا نقول في ذلك قولاً واحداً وهو . ان الغاية أكثر غموضاً من العلة ، فلا يمكننا إذن أن نجعل مبدأ الغائية مبدأ علياً، وضرورياً كمبدأ السببية. قد يكون في الطبيعة غايات كثيرة، أو غاية واحدة، ولكن من الصعب أن نعمم ذلك ونقول : إن لكل شيء غاية. إن العلم لايستطيع أن يستغني عن مبدأ السببية ، ومبدأ الحتمية ، ولكن بعض العلماء يميلون اليوم إلى الاستغناء عن التفسير الغائي . وسنعود إلى مناقشة هذا الأمر في المنطق.

٢ ـ مقولات العقل

يضيف الفلاسفة إلى مبادىء العقل بعض المعاني الأولية ، ويقولون إنها فطرية ، فمن هذه المعاني :

١ ـ معنى المطلق ، ويشتمل على الضروري ، وغير المتناهي ، والكامل .

٢ - معاني الجوهر ، والعلة ، والغاية ، المقابلة لمبادىء الهوية ، والسببية ، والغائية ، وبعض المعاني العالية المشتملة على العلائق العامة التي تربط الأفكار بعضها ببعض كمقولات (آرسطو) أو مقولات (كانت)[1] .

٣ - مفاهيم الزمان ، والمكان ، والأوليات الرياضية .

٣ـ صفات مبادىء العقل

ما هي صفات هذه المبادىء من الوجهة النفسية :

صفاتها العامة . - إن المبادىء العقلية كلية وضرورية .

فهي كلية من الوجهتين الداخلية ، والخارجية معاً ؛ أما من الوجهة الداخلية فلأنها موجودة في كل عقل ؛ وأما من الوجهة الخارجية فلأن كل تجربة من التجارب تؤيدها .

وهي ضرورية بمعنى أن العقل لا يستطيع أن يتصور مبادىء مناقضة لها ، وهذا يميز المبادىء من القوانين الطبيعة . إن العقل يستطيع أن يتصور قوانين طبيعية مخالفة للقوانين المعروفة ، فيتصور مثلاً عالماً لاتمدد الحرارة فيه الأجسام ، ولاتتجاذب الأجسام فيه وفقاً لقانون (نيوتون) ؛ أما المبادىء فإن العقل لايستطيع أن يتعرى منها إلا إذا انقلبت ملكاته إلى مجموعات بسيطة من الإحساسات ، والصور المتتابعة . فالمبادىء إذن مقومة للعقل .

---

(١) المقولات عند (آرسطو) عشر وهي : (الجوهر) و(الكم) و (الكيف) و (الإضافة) و (المكان) و (الزمان) و (الوضع) و (الملك) و (الفعل) و (الانفعال) . أما عند كانت فهي اثنتا عشرة :

١ - الكمية	٢ - الكيف	٣ - المقارنة	٤ - الجهة
الوحدة	الإيجاب	الجوهر ، والعرض	الوجود ـ عدم الوجود
الكثرة	السلب	العلة ، والمعلول	الإمكان ـ عدم الإمكان
الإجمال	التحديد	الاشتراك (التأثير المتبادل بين الفعل ، والانفعال)	الضرورة ـ الجواز

صفاتها الخاصة . – ان مبدأ الهوية تحليلي ، أما مبدأ العلة الكافية فهو تركيبي . وإذا قايسنا بين هذه المبادىء ، وبين حقائق التجربة ، وجدنا انها ـ نها تماماً . ان قولنا: هذه الورقة مستطيلة الشكل قول جزئي دال على حقيقة تجريبية معينة ، وكذلك قولنا: أمطرت السماء ، لأن الأوراق ليست كلها مستطيلة الشكل ، والسماء لا تمطر في كل وقت ، فالحقائق التجريبية مضافة إذن إلى زمان معين ، ومكان معين . وهي ممكنة بمعنى أنه لا يستحيل منطقياً فرضها على عكس ما هي عليه .

ان هذه الملاحظات حملت بعض الفلاسفة على القول ان مبادىء العقل مباينة لحقائق التجربة ، حتى لقد زعموا انها غير متولدة منها . ويسمى هؤلاء الفلاسفة بالعقليين . لأنهم يعتقدون أن هناك عقلاً فطرياً ، أو استعداداً فكرياً لا يكتسب من التجربة ، بل يولد الإنسان ، ويولد هذا الاستعداد الفكري معه ، أما التجريبيون فيعتقدون أن المبادىء العقلية متولدة من التجربة ، ويقولون: لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في التجربة الحسية : «Nibil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu» ولنبحث في كل من هذين المذهبين على حدته :

٤ ـ المذهب العقلي

ان القول بفطرية المبادىء العقلية قديم جداً ، فقد كان السفسطائيون يقولون : ان للشخص المدرك تأثيراً عظيماً في المعرفة ، ويستخرجون من ذلك مذهباً ريبياً ملخصاً في قول (بروتاغوراس) : « الإنسان مقياس الأشياء » . وكان (سقراط) يقول : ان الحقيقة فطرية في الإنسان ، وان الذي يريد أن يطلع عليها يكفيه أن يرجع إلى ذاته ، ويتأمل ما فيها من المبادىء ، فلا حاجة إذن إلى التعلم . لقد كانت وظيفة (سقراط) كوظيفة والدته القابلة ، كان يشهد مخاض العقول ، كما كانت والدته تشهد مخاض النساء . وكان منهجه منهج التوليد (Maieutipue) بالأسئلة التي كان يوجهها إلى مخاطبيه ، فيسوقهم بها إلى

الكشف عن الحقيقة بأنفسهم ، أو إلى الاعتراف بأخطائهم .

وقد سار (أفلاطون) على غرار استاذه (سقراط) ففرق بين العالم المحسوس ، والعالم المعقول . قال : ان العالم المحسوس عالم الظواهر المتغيرة ، والوقائع المتبدلة . أما عالم المعقولات فهو عالم الجواهر الحقيقية ، عالم المثل الثابتة الخالدة ، التي هي مبدأ كل موجود ، ومعقول . ولما كان لا علم إلا بالكليات ، كانت المعرفة العلمية الصحيحة هي العلم بالمثل لا بالمحسوسات . والنفس كما يقول (أفلاطون) في كتاب (الفدر) تنطوي بذاتها على هذه المعرفة ، لانها كانت قبل اتصالها بالعالم المحسوس موجودة في عالم المثال ، تسير مع الآلهة وراء مركبة (جوبيتر) . وكانت عالمة بكل شيء . فلما أهبطت إلى الجسد فقدت علمها القديم ، وظلت مع ذلك تتذكر من حين إلى آخر بعض ما كانت عليه من العلم . فالعلم إذن تذكر ، أي تذكر النفس لما كانت عالمة به من الحقائق الخالدة . وقد شرح (أفلاطون) هذه الاسطورة في كتاب (المينون) أيضاً ، فتخيل عبداً جاهلاً بالهندسة يكشف بنفسه ، كيف يمكن إنشاء مربع مساو لضعف مربع معلوم . ان نجاح هذا العبد في طريقته دليل على أن العلم كامن في نفسه ، فالنفس لا تكتسب العلم إذن من العالم المحسوس ، بل تستخرجه من باطنها .

أما (أرسطو) فقد جعل نصيب التجربة في اكتساب المعرفة أعظم مما هو عليه عند (أفلاطون) و (سقراط) . فالمعقولات عنده ليس لها وجود مفارق ، ولكنها كما قال بعضهم ، داخلة في المحسوسات . وفوق العقل المنفعل ، الذي يقبل الصور ، عقل فاعل يجرد المعقول من المحسوس ، ويجعلنا نكشف بالحدس المبادىء الأولية التي لا يمكن البرهان عليها . إن هذا العقل الفاعل هو عند (أرسطو) عقل غير شخصي ، أو عقل كلي صادر عن العقل الالهي .

قال (أرسطو) : الإحساس ليس علماً ، لأنه لا يدرك إلا الفرد ، ولأن العلم لا يتناول إلا الكلي[1] ، ولكن الإحساس نقطة الابتداء الضرورية للعلم . ومن كان فاقد الإحساس

---

(1) Aristote, Analyt. Part. 87 b, 39

لم يستطع أن يتعلم شيئا ، والنفس لا تفكر أبداً دون صور ، ومع ذلك فإن الصور المعقولة إذا وجدت داخل الصور المحسوسة ، كان وجودها فيها وجوداً ضمنيا، أو وجوداًبالقوة، ونحن لا ننقل هذه الممكنات من القوة إلى الفعل ، ولا ندرك الماهيات العقلية بالحدس ، إلا بتأثير العقل الفاعل . وبعبارة ثانية : إن العقل المنفعل يجيء لنا مادة المعرفة ، أما العقل الفاعل فيصوغ لنا صورتها[1] . أضف إلى ذلك أيضا أنه لا يمكن أن تكون المعرفة نظرية كلها ، لأننا لا نستطيع أن نبرهن على كل شيء . فكل برهان يستند إذن إلى أوليات لا يمكن البرهان عليها ، ولا تحتاج إلى برهان [2] ، كمبدأ عدم التناقض ، ومبدأ العلة الكافية ، والبديهيات الرياضية ، وفكرة العدد ، وفكرة الامتداد . ان الملكة التي ندرك بها هذه المبادىء ، هي العقل الفاعل ، وهي وحدها تصل الينا من خارج ، وهي وحدها إلهية ...

وقد أخذ بعض الفلاسفة بهذه الآراء التي جاء بها الأولون، ووفقوا بينها وبين مبادىء اللاهوت ، فمما قاله القديس (أوغستينوس) في المثل الأفلاطونية : « ان المثل هي الصور الأولية، والأسباب الثابتة التي لاتتغير ، وهي لم تتكون بإخراج من العدم إلى الوجود أبداً ، لأنها أبدية أزلية باقية في العقل الالهي المحيط بها » .

وقد جعل ابن سينا اكتساب المعرفة راجعا إلى العقل والإحساس من جهة ، وإلى فيض المعقولات عن العقل الفعال من جهة اخرى . ان الماهيات المنتزعة عن الأشياء المحسوسة ، لا تصبح مجردات عقلية ، الا اذا اتصلت النفس بالعقل الفعال بطريق الحدس والفكر ، لأن القوة النظرية لا تخرج من القوة الى الفعل الا بتأثير قوة موجودة بالفعل ، وهذه القوة هي العقل الفعال .

والقديس (توما الأكويني) أيضا لم يخرج على المبادىء التي وضعها (آرسطو) ، بل قلد المعلم الأول في التفريق بين العقل الممكن (الذي بالقوة) والعقل الفاعل (Intellectus agens) ، فالعقل الفاعل يدرك المبادىء الاولى بالحدس (جامع اللاهوت)[3] ، وهو نور

(1) Ibid, 5, 430 a

(2) Ibid, part. 72 a et 100 b.

(3) Somme théologique, va, II ac, q. 47 a - b

طبيعي ، يفيض عن الله مباشرة ، كالإيمان والنعمة ، فينطبع في جوهر النفس بالفعل الالهي ، وقد اقتبس (توما الاكويني) من (أفلاطون) أيضاً رأيه في المثل ، فقال : ان المثل تفيض لا محالة عن الاله ، وإنها من حيث هي علل مثالية لجميع الأشياء ، قائمة في العقل الالهي .

فأنت تجد أن فلاسفة القرون الوسطى لم يخالفوا آراء الأولين في منشأ المبادىء ، بل زعموا أنها مطبوعة على جوهر النفس بطابع إلهي .

وإذا فحصنا الآن عن آراء (ديكارت) وجدناها أيضاً قريبة من الآراء السابقة ، لأن العقل عنده قادر بذاته على إدراك ماهيات الأشياء ، وهو يسمي هذه الماهيات بالجواهر الصحيحة الثابتة .

ويتضح لنا من مطالعة كتاب التأملات (Méditations) أن تصور هذه الجواهر الصحيحة الثابتة فطري في الإنسان ، لذلك فرق (ديكارت) في هذا الكتاب بين المعاني الفطرية (Idées innées) ، والمعاني المصطنعة (Idées factices) المتولدة من الخيال ، والمعاني العارضة (Idées adventices) المتولدة من الإحساس . وقد بين لنا أكثر المحققين أن للمعاني الفطرية عنده شأناً عظيماً، حتى انها لتغني عن المعاني العارضة وتنوب عنها . فالفكر يطبق المعاني الفطرية في عالم التجربة ، ويستخرج منه المعاني العارضة الموافقة للظروف والفرص . ولا تأثير للأشياء المحسوسة في تكوين الأفكار . إن تأثيراً كهذا غير معقول في مذهب (ديكارت) ، لأن هذا المذهب يميل إلى الاستغناء عن التجربة ، فيما قاله (ديكارت) : إن المحسوسات لا توصل الينا ، بواسطة الحواس ، شيئاً من المعاني التي تدل عليها ، بل تهيء لملكاتنا الفطرية فرصة موافقة لتكوين هذه المعاني في وقت دون آخر ، فالنفس تشتمل إذن على مادة الإحساس . أما التجربة فتعلمنا كيف نجزىء هذه المادة ، ونفصلها في ضوء العقل .

الفطرية عند (ديكارت) . - إن اصطلاح المعاني الفطرية قد أضل الكثيرين من شارحي مذهب (ديكارت) ، فظنوا أنه يقول بوجود معان واضحة ، معينة ، قائمة في النفس ، منذ الولادة ، موجودة فيها قبل اتصالها بالعالم المحسوس . ولكن (ديكارت) نفسه قد صرح بخلاف هذا الرأي ، قال : أقول ان هذه المعاني فطرية كما يقولون ، إن الكرم فطري في بعض الاسر ، وان النقرس ، والحصاة ، فطريان في بعضها الآخر ، فليس

معنى ذلك أن الأطفال يصابون بهذه الأمراض اضطراراً ، وهم في الأرحام، ولكن معناه أنهم يولدون وفيهم استعداد ، أو قابلية للوقوع فيها .

اعتراض لوك . — ولكن هذا التحديد لم يقطع مظان الاشتباه ، ولم يمنع المخالفين من الدخول في الاعتراض على (ديكارت) دخول منكر ، فقال (لوك) في كتابه (Essai sur l'entendement humain) الذي ألفه للرد على نظرية المعاني الفطرية : إن



(شكل ٤٨)

ديكارت - (١٥٩٦ - ١٦٥٠)

كان ديكارت : قصير القامة ، كبير الرأس، عريض الجبهة، عظيم الأنف، تظهر على وجهه علامات القسوة، والتأمل، والكبرياء .

الأطفال ، والمتوحشين ، والبــله ، لا يدركون المبادىء الأولية ، ولا يفهمون الحقائق البديهية ، ولو كانت الأوليات فطرية فيهم لفهموها دون عناء . إذن ليس في النفس فكرة فطرية واحدة ، لأنها لو كانت فطرية لما جهلها إنسان قط ، ونحن نجد أن كثيراً من الفكر الفطرية المزعومة معلومة عند قسم من الناس، ومجهولة عند الآخرين، فكيف تكـون فطرية، وفي الناس من يجهلها . ان فكرة الاله مثلاً : ليست فطرية ، لأن هناك شعوباً لا تدرك هذه الفكرة . ولو كانت عقول الناس واحدة ، لما اختلفت الأنظار ، وتباينت الآراء في كثير من المسائل ، كما هي عليه الآن منــذ عصور طويلة . وقصارى القول : أن أحسن دليل على ضرورة الشك في نظرية المعاني الفطرية استغناء علم النفس الحديث عنها ، وحرصه على إرجاع جميع المعاني إلى تأثير الإحساس ، والتجربة .

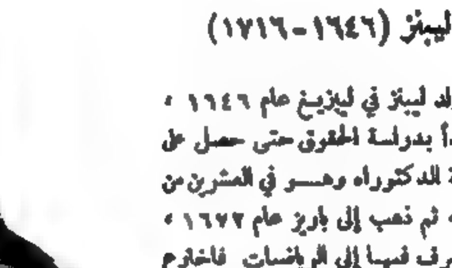
اعتراض ليبنز. – ولكن (لوك) لم يفلح تماماً في طريقته هذه، فانبرى (ليبنز) للرد عليه في كتاب سماه محاولات جديدة في الذهن البشري (Nonveaux Essais sur l'entendement humain) فندفيه المسائل التي ذكرها (لوك) واحدة واحدة، وأضاف إلى علم النفس فكرة جديدة ، وهي فكرة اللاشعور . قال : اننا كثيراً مــا ندرك الموضوعات الخارجية من غير أن نفهمها، أي ندركها إدراكاً غامضاً غير مصحوب بشعور واضح . فالأوليات العقلية التي لا يفهمها الطفل ، والإنسان الابتدائي، موجودة في نفسيهما بالقوة، أي بصورة مضمرة، ولا تنتقل من القوة إلى الفعل أي من حالة الإدراك الغامض، إلى حالة الفهم الصريح الواضح، إلا بتأثير التجربة . ان أجهل الناس يربط الحوادث المتتابعة بعضها ببعض ، ويعلل أفعال الناس بإراداتهم ، وأغراضهم ، فهو إذن يطبق من غير أن يدري مبدأ العلة الكافية .

قال (ليبنز): « لا تظنن أنه يمكنك أن تقرأ قوانين العقل الأبدية المطبوعة في النفس بنظرة واحدة، من غير تحضير، كما تقرأ دون مكابدة وبحث قرار الحاكم، المدون في سجله، ولكن يكفيك أن تكشف عن وجودها في نفسك بقوة الانتباه ، وأن تهيء لك الحواس فرصة موافقة لذلك » ...

قال :

« لقد استعملت لهذه الغاية تشبيهاً خاصاً ، وهو تشبيه النفس بحجر من المرمر ذي عروق ، لا تشبيهها بحجر من المرمر ذي تركيب واحد ، ولا بألواح فارغة ، أو بما يسميه

الفلاسفة لوحة ، أو صفحة بيضاء (Tabula rasa) . لأنه لو كانت النفس شبيهة بهذه الألواح الفارغة، لكانت نسبة الأوليات اليها كنسبة صورة (هركول) إلى مرمر يقبل هذه الصورة أو غيرها. ولكن لو كان في الحجر عروق تصلح لصورة (هركول) دون غيره، لكان هذا الحجر أكثر استعداداً لها ، ولكانت صورة (هركول) فطرية بالنسبة اليه. ولا يمكن الكشف عن هذه العروق ، أي لا يمكن تنظيف الحجر ، وشحذه ، وتجليته ، وحذف الزوائد التي فيه ، إلا بالتجربة والعمل .



ليبنز (١٦٤٦-١٧١٦)

ولد ليبنز في ليبزيغ عام ١٦٤٦ ، بـدأ بدراسة الحقوق حتى حصل على درجة الدكتوراه وهـو في العشرين من سنه ، ثم ذهب إلى باريز عام ١٦٧٢ ، وانصرف فيها إلى الرياضيات فاخترع حساب التفاضل ، ولم يقتصر عمله على الرياضيات ، والفلسفة ، بل عني أيضاً بالبحث في الحكمة الطبيعية، والكيمياء، والتاريخ ، والطب ، واللاهوت ، والإدارة ، والسياسة .

شكل (٤٩)

ما أبقاه (ليبنز) من التجريبية والعقلية . - ينتج من هذا القول أن (ليبنز) سلك طريقة متوسطة بين المذهب العقلي ، والمذهب التجريبي المحض . فقد كان من عادته في أكثر المسائل أن يبحث عن نقطة عالية مشتركاً يجمع فيها بين الآراء المتعارضة بدلاً من أن يردها كلها. فالمذهب التجريبي جعل النفس لوحة بيضاء لاتبالي بهذه الصورة، أو تلك، شأنها شأن القابل المحض الذي لا يبدل شيئاً مما يرد عليه . والمذهب العقلي نحا مع (أفلاطون) منحى بعيداً ، حتى زعم أن الصور العقلية موجودة في النفس بالفعل قبل اتصالها بالتجربة. أما (ليبنز) فقد أدخل على تفسير المبادىء العقلية فكرة الوجود بالقوة ، أي فكرة

الوجود الممكن (Virtualité) فقال : ان المبادىء الفطرية استعدادات نفسية ، وان جميع معارفنا الجزئية مشتقة من التجربة ، ومقتبسة من الحواس ، ولذلك كانت نظرية اللوحة البيضاء بعيدة عن الحقيقة . ولذلك أيضاً وجب تبديل قاعدة التجريبيين القائلة : «لايوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في التجربة الحسية» بإضافة قيد واحد عليها وهو قولنا: « الا العقل نفسه » (Nisi Ipse Intellectus) .

على أننا إذا تعمقنا في دراسة فلسفة (ليبنز) تبين لنا أن أثر الفطرية عنده أعظم مما هو عليه في كتاب (المحاولات الجديدة) لأن هـذا الفيلسوف كان يقول ان الحقائق الخارجية لا تؤثر أبداً في إدراك المدرك . فالإدراك هو شعور الإنسان بما في ذاته من الأفكار . والنفس لا تكتسب شيئاً من العالم الخارجي . قال (ليبنز) : « لو كان في وسعي أن ادرك بوضوح كل ما يحدث لي ، أو يظهر لي في هذه الساعة ، لأمكنني أن أرى كل ما سيحدث لي ، وان زال عني كل ما هو خارجي ، ولم يبق في الوجود إلا الله وأنا »[1] فالنفس إذن تستخرج المعاني من ذاتها ، فتنقحها وتنميها . قال (ليبنز) : « يظهر لنا لأول وهلة أن كل تصوراتنا تأتي من العالم الخارجي بواسطة الحواس ، وتنطبع على صفحات النفس الفارغة (Tanquam in tabula rasa) ، ولكننا إذا تعمقنا في التأمـل أدركنـا أن كل شيء – حتى الإدراكات ، والانفعالات – إنما يأتينا من داخلنا بتلقائية تامة[2] ، ومـا نظنه خارجياً ، أو آتياً من الحواس إن هـو إلا تبدل أحوالنا الداخلية من حالة الغموض ، والاشتباه ، إلى حالة الشعور الواضح ، والإدراك البين . ويمكننا أن نقول إن العالم كله مجموع في كل موناد (Monade) أي في كل جوهر فرد روحي ، إلا أنه لايتجلى فيه دائماً بإدراكات واضحة ، بل تكون هذه الإدراكات واضحة تارة ، وغامضة اخرى ، وارتقاء الانسان إنما هو حصوله على المزيد من الإدراكات الواضحة .

اتفاق العقل والطبيعة . – لا نريد الآن أن نناقش (ليبنز) في نظريته هذه ، لأننا لم نذكر بعد ما هو مذهبه في الوجود ، ولا ما هي مقاصده ، فلنقتصر إذن على الكلام

---

(1) Philosophische Schiriften, édit - Gerhard , t. IV J. 440
(2) Thééodicée, 296

على ناحية خاصة لفتت نظر (ليبنز) نفسه وحاول أن يجد لها حلاً، وهذه الناحية هي المطابقة بين العقل، والطبيعة: إذا كانت الصور العقلية فطرية، أي موجودة في النفس قبل الولادة، فكيف تجيء مطابقة لما في العالم الخارجي، وهي لم تأخذ هذه الصور عنه؟ لماذ تجيء المعقولات مطابقة للمحسوسات، وهي لم تتولد منها؟ فإما أن نقول: ان العالم الخارجي غير موجود، وان كل ما فيه من الصور يتولد من العقل؛ وإما أن نقول بعدم المطابقة بين العقل، والطبيعة. ان (ليبنز) يصرح أن إدراكاتنا صور، ومعارف مطابقة للحقائق الخارجية المحيطة بنا، لا أوهام، وأحلام خيالية بعيدة عن الحس. ولكن هذه المطابقة لا تنشأ عن تأثير متبادل بين النفس، والطبيعة، بل تنشأ عن مطابقة قديمة، ومعنى ذلك أن تتابع الإدراكات في الجوهر العاقل مستقل عن التجربة، ومتقدم عليها، ومطابق في الوقت نفسه لتتابع حوادث الكون، وجريانها، فهناك إذن عالمان. عالم العقل، وعالم الطبيعة، كل منهما مطابق للآخر في تتابع صوره، وجريان ظواهره. وقد سمّى (ليبنز) هذه النظرية بنظرية الانسجام الأزلي (Harmonie préétablie) أو التناسق الأزلي بين العقل، والطبيعة. كأن الله في زعمه نظم الموجودات، ورتبها ترتيباً متناسقاً، كما ينظم



كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

كان (كانت) سيء الصحة، ضعيف البنية، منخفض الصدر، وكان يتبع في حياته نظاماً رتيباً، فيزن ثيابه، ويحدد كمية طعامه، ونوعه، ومدة نومه، وساعات نزهته، ولم يغير الطريق التي كان يسلكها في نزهته إلا مرة واحدة، وهي المرة التي جاءه فيها نبأ الثورة الفرنسية.

(شكل ٥٠)

الساعاتي الماهر آلاته المختلفة ، حتى يجعلها تتحرك معاً وتدق معاً . تلك هي نظرية التناسق الأزلي، وهي كما ترى نظرية لاهوتية محضة، لا تزيل الشبهات، ولا تكشف الظلمات المحيطة بمنشأ المبادىء ، ولعل (ليبنز) لم يقل بها إلا لضرورة مذهبية ، فجاءت ظنية ، لا يقينية، وإذا كنا إنما نحصل على الظن فقط بعد هذه التحكيات ، فيكفينا الظن الذي كان أولاً .

مذهب كانت . – ينتج مما تقدم أن المذهب العقلي لم ينجح في إيضاح مطابقة العقل للطبيعة إيضاحاً كافياً، لأن مقدماته ساقته إلى إرجاع هذه المطابقة إلى أسباب لا يتناولها العلم بالبحث ، فلا غرو إذا حاول (كانت) التغلب على هذه الشبهة باعتناق مذهب جديد في علاقة الفكر بالمعرفة ، وقد علق على هذا المذهب أملاً عظيماً في إصلاح الفلسفة ، حتى لقد شبه تأثيره في الفلسفة بتأثير (كوبرنيكس) في علم الفلك : كان الناس يعتقدون قبل (كوبرنيكس) أن الشمس تدور حول الأرض ، فعكس (كوبرنيكس) ذلك ، وأثبت أن الأرض تدور حول الشمس ، وكذلك كان الفلاسفة يعتقدون قبل (كانت) أن الفكر يدور حول الأشياء لاقتناص المعرفة ؛ فعكس (كانت) هذا الاعتقاد ، وجعل الأشياء الحسية نفسها تدور حول الفكر .

ولنشرح الآن رأي (كانت) باختصار :

١ – مادة المعرفة وصورتها . – المعرفة مؤلفة من عنصرين : المادة، والصورة ؛ فمادة المعرفة تكتسب من العالم الخارجي ، وصورتها من العقل . والمادة هي الإحساسات، والظواهر . أما الصورة فهي الكيفية التي تكون عليها هذه الظواهر عندما تصبح مدركة للنفس .

٢ – صور المعرفة : الزمان ، والمكان . – انا لا نشعر بالظواهر ، إلا إذا أسبغت عليها حساسيتنا صورتي الزمان ، والمكان . إن هاتين الصورتين هما اللتان تجعلان تصور الموضوعات ممكناً . ونحن نرتب هذه الموضوعات في إطاري الزمان ، والمكان ، ونؤلف منها سلاسل منظمة ، تمكننا من تمييزها ، ومن مقايستها بعضها ببعض . ولولا تصور الزمان ، والمكان ، لما استطعنا أن نرتب الموضوعات الحسية ، ولا أن ندرك علاقاتها ، ولأمسينا كالمصور الذي يعجز عن التصوير لافتقاره إلى لوح ينشر عليه ألوانه. إن الزمان،

والمكان. صورتان فطريتان وضروريتان، وكليتان، مختلفتان عن الأشياء الحسية، إنهما شرطان من شرائط التجربة، لا نتيجة من نتائجها، أضف إلى ذلك: أن جميع أجزاء الزمان، والمكان، متجانسة، ويمكننا أن نحددها، ونعينها بصورة قبلية، فإذا صح أمر بالنسبة إلى أحد هذه الأجزاء، صح بالنسبة إلى الأجزاء الاخرى بالضرورة، إذن الرياضيات ممكنة، وقد بينا في كلامنا على إدراك المكان ما هي قيمة هذا الرأي عند (كانت)، وما هي أغراضه منه.

٣ – مقولات العقل. – إن انتظام الظواهر في صورتي الزمان، والمكان، لا يكفي لتكوين الأفكار، لأن هذه الظواهر ليست سوى مادة الفكر لا صورته، فينبغي لنا اذن أن نربط هذه الظواهر بعضها ببعض، وأن نؤلف الأحكام من روابطها، ولا يتم لنا تأليف هذه الأحكام، إلا بقوانين العقل، فالعقل يفرض إذن قوانينه على الموضوعات، كما تسبغ الحساسية صورها على الأشياء، إلا أن عمل الحساسية مقصور على نظم الظواهر في إطاري الزمان، والمكان، أما العقل فيبدع العلاقات، ويؤلف الأحكام المطابقة لها، ويصبح على هذه الصورة، كما قال (كانت)، واضع شريعة الطبيعة، بدلاً من أن يكون صورة من صورها، أو صدى من أصدائها، إن العقل يبدع مقولة الجوهر، ويحكم ببقائه في الزمان، ويبدع مقولة العلة، ويحكم بأن لكل حادث محدثاً، وهذا الإبداع يدل على أن قوانين العقل أعلى من معطيات التجربة ومتقدمة عليها، لم يكتسبها العقل من ظواهر الحس، بل استخرجها من داخله، وجعل الأشياء خاضعة لها.

ومعنى ذلك أنه لا وجود للعالم إلا من جهة ما هو مدرك، ولا ضرورة لقوانين الطبيعة إلا من حيث أنها متصلة بقوانين العقل، إن مخالفة قوانين العقل تؤدي إلى زوال العقل والعالم معاً. ينتج من هذه المقدمات أن العلوم الفيزيائية ممكنة. لأن العقل كما قلنا هو الذي ينظم علائق الظواهر، ويؤلف الأحكام الموافقة لها.

٤ – الظواهر والشيء بذاته. – إن قوانين العقل لا تنطبق على الشيء بذاته (Noumènes) ولا تحيط بالمطلق، بل تنطبق على معطيات التجربة، أي على الظواهر التي تتكون منها موضوعات العلوم. فهي لا تطلعنا إذن على حقيقة النفس، والمادة، والإله،

لأن هذه الجواهر الحقيقية لا تدخل في نطاق الحدس الحسي، فعلم مـــا بعد الطبيعة ليس إذن ممكناً .

المناقشة . — من محاسن نظرية (كانت) هذه انها تظهر لنـــا أثر الفكر في تكوين المعرفة ، وتبين لنا عجز التجربة المحضة عن إيضاح تكوين العلم . ولكنها بالرغم من ذلك ليست أقل من غيرها صعوبة .

١ — ليس الزمان ، والمكان، تصورين قبليين متقدمين على التجربة . — إن اولى هذه الصعوبات تنشأ عن اعتبار الزمان ، والمكان ، صورتين قبليتين من صور الحساسية ، فقد بينا في كلامنا على إدراك العالم الخارجي : أن كل إحساس ذو امتداد، وأن مفهوم المكان المعقول إنما هو تعميم بسيط لصور الامتداد الحسي. فالامتداد المجرد تولد من الامتدادالحسي المشخص ، والزمان العلمي المجرد تولد من تعميم بسيط لصور الزمان النفسي الذي نشعر به في داخلنا . إن لكل حالة نفسية ديمومة ، وهذه الديمومة النفسية هي الزمان الحقيقي ، أو الوجودي . فكما أن المكان المجرد قد تولد من الامتداد الحسي ، كذلك الزمان العلمي المجرد قد تولد من الزمان النفسي .

٢ — إن فلسفة (كانت) لاتوضح لنامنشأ المبادىء، والمقولات، بل تكتفي بالتصديق بوجودها ، وفي الحق أن (كانت) لم يذكر لنـــا كيف نشأت هذه المقولات ، ولا من أين أتت . هـــل هي مثل عقلية مخلدة ، أم إشراق إلهي ؟ إنك لا تجد لهـــذه المسألة في فلسفة (كانت) جواباً يشفي غليلك ، أو يزيل شكك .

٣ — إن مذهب (كانت) يريد أن يضمن لنا مطابقة قوانين العقل لقوانين الأشياء . لأن كتاب (كانت) في نقد العقل المحض (Critique de la raison pure) يحوم في جميع مسائله حول هذه الفكرة : ان العقل هو الذي يصوغ التجربة، وان ما يصل اليه من العالم الخارجي ليس سوى غبار من الحس ، فالعقل يصوغ هذه المادة العديمة الشكل ، ويضعها في قوالب معينة ، ويكيفها بحسب مطالبه الخاصة . فإذا القينا على أصحاب هذا المذهب ذلك السؤال الذي القيناه على (ليبنز) و (ديكارت) وقلنا : كيف توضحون لنا اتفاق الفكر مع الأشياء ، ومطابقته لها . قالوا ان لهـــذا السؤال في فلسفة (كانت) وجهين .

الأول يتعلق بالظواهر ، والثاني بالشيء بذاته . فإذا قصدنا الوجه الأول كان الجواب سهلا ، لأن العقل عند (كانت) هو الذي يصوغ الظواهر ، ويرتبها بحسب قوالبه الخاصة. ان خطأ جميع التجريبيين والعقليين المتقدمين على (كانت) هو اهمالهم فعالية العقل . انهم يشبهون العقل تارة بلوح من الشمع ، واخرى بحجر من المرمر ، ويجردونه من كل فعالية ، وهذه التشبيهات كافية للدلالة على بطلان مذهبهم ، لأن العقل يصوغ معطيات التجربة ، ويكيفها بحسب مطالبه . وإذا كان العقل هو الصائغ ، فلا عجب إذا اتفقت صور الصياغة مع قوالب الصائغ. وإذا قصدنا الوجه الثاني قلنا. ان اتفاق العقل مع الشيء بذاته أمر مسلم به في فلسفة (كانت) من غير برهان . نعم ان (كانت) يقول : أن وجود المعرفة دليل على المطابقة بين العقل والشيء بذاته ، وانه لولا هذه المطابقة لبقيت قوالب العقل فارغة ، ولما تكون العلم . ولكن هذا القول ليس برهاناً كافياً ، وإنما هو تسليم بالأمر الواقع كما هو من غير دليل ، اننا لا نزال نسأل ما هي أسباب هذه المطابقة الحسية ،بين العقل والشيء بذاته ،ان العقل لا يصوغ الشيء بذاته ، كما يصوغ الظواهر ، فلماذا يخضع هذا الشيء إذن لقوالب العقل ، فإذا كان خضوعه لها عرضياً، أمكن إذ ذاك انفصاله عنها ، ومخالفته لها . لقد أدرك خلفاء (كانت) خطورة هذه الشبهة ، فقالوا : إذا كان الشيء بذاته جوهراً حقيقياً مستقلا عن العقل ، فمن الصعب إيضاح خضوعه لقوالب العقل ، وصوره . اننا لا ندري بأي معجزة ، ولا لأي سبب يتفق هذا الجوهر المفارق مع مقولات العقل وصوره، لذلك اضطر خلفاء (كانت) وهم (فيخت، وشيلينغ، وهيجل) إلى حذف الشيء بذاته حلا لهذه الشبهة ، فقالوا ان العقل يستخرج من داخله كل شيء ، فهو يبدع مادة المعرفة ، ويبدع صورتها ، كما يبدع الله مادة العالم ويهبها الصورة الموافقة لها .

وهكذا يسوقنا مذهب (كانت) إلى المذهب الخيالي المطلق ، ولا غرو فإن أصحاب المذهب العقلي قد وضعوا العقل خارج الطبيعة ، وجعلوه فوقها ، وقالوا : بوجود بعض الاستعدادات فيه قبل اتصاله بالتجربة . فإذا جعلنا العقل خارج الطبيعة تعذر علينا إيضاح اتصاله بها ، واتفاقه معها ، وإذا وضعنا العقل داخل الطبيعة، اضطررنا إلى القول باكتسابه المعرفة منها . فإما أن نوضح اتفاق العقل ، والطبيعة ، بتأثير قوة مفارقة لها ، وإما أن ننقص تأثير الطبيعة في العقل شيئاً فشيئاً ، كما فعل العقليون ، من (ديكارت)

إلى (ليبنز) ، حتى يصبح هذا التأثير معدوماً ، كما هو عليه عند تلاميذ (كانت) . ان انقلاب المذهب العقلي إلى المذهب الخيالي ضرورة لا محيد عنها .

٥ ـ الصفات العامة للمذهب العقلي

يمكن تلخيص صفات المذهب العقلي كما يلي .

فطرية المبادىء وتقدمها على التجربة . ـ يقول العقليون : ان في النفس عناصر فطرية قبلية (a priori) ؛ فالمبادىء والمقولات ، عندهم أوليات ، حتى أن بعضهم ـ كسقراط ، وأفلاطون ، وليبنز ـ يزعم أن المعرفة النظرية نفسها فطرية ، وأنها تنشأ عن نمو الاستعدادات الكامنة في النفس . وإذا اعترف بعضهم الآخر بضرورة التجربة ، كما فعل (آرسطو) و (كانت) ، فانه يقرر في الوقت نفسه أن التجربة لا تصبح ممكنة إلا إذا استندت إلى صور فكرية ، ومقولات عقلية متقدمة عليها؛ ولكن المذهب العقلي يقتصر على إثبات هذه المقولات من غير أن يوضح لنا كيفية تولدها ، وقد يحاول في بعض الأحيان أن يستخرجها بعضها من بعض، أو أن ينشئها إنشاء ، أو يرتبها ترتيباً ، ولكن هذا الاستنتاج العقلي بعيد كل البعد عن الإيضاح الحقيقي ، لأنه يقتصر على بيان علاقة المقولات بعضها ببعض من غير أن يوضح لنا تكونها .

ان هذه الصفة الفطرية تثير شبهة اولى ، وهي أن الدراسة النفسية لا يجوز أن تقتصر على تقرير عمليات العقل ، وبيان علاقتها بعضها ببعض كما في المنطق، بل يجب أن تتضمن إيضاح تكون العقل وبيان أسباب حدوثه . فالقول بفطرية المبادىء يقتضي أن تكون هذه المبادىء تامة التكوين منذ ظهورها ، وهو قول يرمي بالإيضاح الوضعي ظهرياً ، لأنه يجرد العقل عن التجربة ، ويجعله قائماً بذاته، ولم يتخلص أصحاب المذهب العقلي كما رأيت من هذه الصعوبة إلا بالرجوع إلى علم ما بعد الطبيعة، فجعلوا الإنسان موجوداً إلهياً مبايناً لغيره من الموجودات، وقالوا: انه يشارك الموجود المطلق في تعقل الأشياء. وقد أثارت هذه

الآراء كثيراً من الشبه ، كقولهم : ان العقل ثابت لا يتغير ، لأنه إشراق المثل الخالدة على الإنسان ، أو نفحة من نفحات العقل الإلهي ، والقول بعدم تغير العقل مخالف للواقع ، لأن الإنسان قد انتقـــل من حالة البداوة إلى حالة الحضارة ، وتبدلت تصوراته العقلية بتبدل مراحل تطوره ، والفطريون يهملون هذه الناحية إهمالاً تاماً .

المبادىء كلية وضرورية . — والعقل في نظر الفطريين حاكم مطلق ، ومعنى ذلك أن مبادئه كلية وضرورية ، فهو واحد عند جميع الناس ، أو هو كما قال (ديكارت) : أحسن الأشياء انقساماً بينهم، والحقائق الأولية حقائق خالدة لا تتغير ولا تتبدل. ان جميع الفلاسفة الفطريين متفقون في هذا الرأي ، ولا فرق في ذلك بين فطرية (كانت) النسبية ، وفطرية أسلافه العقليين . لأن صور الحساسية ، ومقولات العقـــل عندهم، هي الشرائط الضرورية لكل تجربة ممكنة ، وهي التي تحدد لنا نطاق كل معرفة ، وتصوغها في قوالبها التي لا تتغير ، ولولا ذلك لما توصلنا إلى اليقين في المعرفة العلمية .

لقد ضل الفطريون في ظنهم أن المبادىء كلية وضرورية ، ويمكن إرجاع ضلالهم هذا إلى وهمين :

١ — الوهم الأول : نشأ عن ظنهم أن الفكر المنطقي، كما يعرفونه ، أساس كل تفكير بشري ، مع أنه يوجد في الواقع أنواع كثيرة من التفكير غير خاضعة لمبدأ الهوية ، ولو كان هذا المبدأ ذاتياً للفكر البشري لما وجد هناك عقول خالية منه .

قال (بيرجانه) : « كانوا يقولون في الماضي إن مبدأ الهوية مبدأ مطلق لا يستطيـــع الفكر أن يتخلى عنه ، ولشد ما أخطأوا في ذلك . لأن المتناقضات التي نصادفها في كلام الناس ، وأحلامهم ، وأوهامهم، ومعتقداتهم كثيرة جداً. ان أصحاب الرؤى والمرضى لا يتخلون عن أفكارهم، ومعتقداتهم، رغم التناقض الموجود فيها. فمبدا الهوية ليس إذن قانوناً ملازماً لكل تفكير ، وإنما هو قانون يخضع الإنسان له عندما يريد أن يكون تفكيره معقولاً » .

وهذا الفكر المخالف للمنطق ليس موجوداً في الأحلام . والأوهام فحسْب ، وإنما هو

موجود أيضاً في تفكير الإنسان الابتدائي وغيره . فقد بين (لفي بروهل) أن في الحياة الاجتماعية الاولى تفكيراً ابتدائياً سماه بالتفكير المتقدم على المنطق (Prélogique)، وهو تفكير يختلف عن تفكيرنا ، لا يستنكف صاحبه من الوقوع في التناقض ، بل يبتعد بفكره عن مبدأ الهوية ، ويخضع لقانون آخر ، يمكننا أن نسميه بقانون المشاركة (Participation) . ومعنى المشاركة هنا أن الإنسان ، وسائر الموجودات ، والظواهر ، قد تكون بالنسبة إلى تصور الجماعات الابتدائية عين ذواتها ، ومخالفة في الوقت نفسه لذواتها .

قال (لفي بروهل) : ان قبائل (الترومة) في البرازيل الشمالية يقولون عن أنفسهم انهم حيوانات مائية ، وأفراد قبيلة (البرورو) المجاورة لها يفتخرون بقولهم أنهم ببغاوات، وليس معنى قولهم هذا انهم سيستحيلون بعد موتهم إلى ببغاوات ، أوأن الببغاوات الحاضرة قد تكونت من أفراد القبيلة الغابرين ، بل ان كل فرد من أفراد القبيلة يعتقد أنه الآن ببغاء ، كما قد تعتقد الدودة انها فراشة ، فكأن ذواتهم هي عين ذوات الببغاوات .

وقد جاءت نتائج بحوث العلماء في تفكير الطفل متفقة مع نتائج بحث (لفي بروهل) في تفكير الإنسان الابتدائي . فأثبت (بياجه) أن الطفل لا يشعر بالتناقض وهو في السابعة أو الثامنة من سنه [1] ، حتى انك لتجد عنده شعوراً باختلاط الموجودات شبيهاً بشعور الإنسان الابتدائي الذي أشرنا اليه آنفاً .

ثم أن تفكير الراشدين ليس منطقياً دائماً ، حتى أن بعض الفلاسفة كثيراً ما يبتعدون عن المنطق الطبيعي ، فيقولون بالمصادفة ، وحرية الاختيار ، وشذوذ بعض الحوادث عن القوانين الطبيعية .

ووجود هذه الاعتقادات ، كما يقول (غوبلو) ، يدل على ان المبدأ الأساسي للاستقراء ليس من الحقائق البديهية ، وانه يجب الإعراض عن كل مذهب يقول بلزوم هذا المبدأ لقوة الفكر » .

---

(1) Piaget Le jugement et le raisonnement Chez l'enfant,

٢ – والوهم الثاني : نشأ عن ظن العقليين أن التفكير المنطقي نفسه يظل على غـــط راحد لا يتبدل ولا يتغير ، وأن المقولات ثابتة ، وأن العقل لا يتطور. إن جميع الفلاسفة لعقليين يتوهمون ذلك ، حتى أن (كانت) نفسه لم يشذ عنهم ، ولم يضف إلى ما ذكروه شيئاً جديـــداً . لأنه كان يكتفي في فلسفته بنتائج العلم من غير أن ينظـــر إلى منشأ لمعرفة وتطورها .

ولكن تاريخ العلوم يثبت لنا أن العلم لم يجمد في مقولات ثابتة ، بـــل تطور ، وغير فاهيمه دون انقطـــاع ، حتى أن مفاهيم الزمـــان ، والمكان ، والعلة ، كـــا بين برونشويك) في (مراحل الفلسفة الرياضية [1]) (والسببية الطبيعية [2]) ، قد تطورت طوراً عميقاً . وتاريخ المنطق نفسه يثبت لنا أيضاً أن المبادىء العقلية لم تظهر بصورة بلية ، إلا بتأثير الفلاسفة والعلماء . فيمكننا إذن أن نقول مع (بياجه) : إن فرضية بوت المقولات فاسدة من الوجهة السيكولوجية ، لأن العقل يتطور كما تتطور المعقولية . وقد كان تفسير ظواهر الطبيعة عند علماء القرون الوسطى مختلفاً تماماً عن تفسيرها عند علماء العصر لحاضر . اولئك يفسرون حدوث الظواهر بتدخل القوى الكامنة في الطبيعة ، أو المفارقة ا ، وهؤلاء يوضحونها بتحليل شروطها ، وربطها بغيرها من الظواهر السابقة .

٣ – ينتج مما تقدم أن أعظم خطأ وقع فيه العقليون هو : ظنهم أن صحة المعرفة بعة لوجود حقائق كلية وضرورية ، لا تتبدل ولا تتغير . ولكن العلم لم يثبت بعد قوالبه ثبيتاً نهائياً ، إنه يغيرها في كل زمان ، ويعيد النظر في مفاهيمه ، ومقولاته ليجعلها تفقة مع التجارب الجديدة .

إن الذين يعتقدون أن قيمة العلم تابعة لما يشتمل عليه من حقائق خالدة ثابتة لا تتغير ، ولا ..ر ، يخافون على هذه الحقائق أن تبطل بالتغير ، ولكن الذين يعتقدون أن العلم حياة ، حركة ، و كون ، وتكامل دائم ، لا يخافون من تغير الحقائق الأبدية . وستبين في نظرية

---

1 - Brunschvicg. Etapes de la philosophie mathématique.
2 « Causalité physique.

المعرفة أن المذهب العقلي هو الذي ألقى على قيمة العلم حجاباً ، لأنه جعل العقل مطلقاً، وقال في الوقت نفسه بثنائية الفكر ، والطبيعة ، كما أقر بثنائية المعرفة من حيث هي صورة ، ومادة . فالقول إذن بالحقائق الأبدية الثابتة ليس ضروريا لصحة العلم ، لأن مفاهيم العلم إنما هي نتيجة نضج الفكر ، وتطوره ، وارتقائه ، واتفاق مقولاته مع التجربة .

فاعلية الفكر . ـ ومن الصفات الأساسية التي يتميز بها المذهب الفطري عن غيره من المذاهب تسليمه بفاعلية الفكر وبتأثيرها في تكوين المعرفة . وقد أشار (ليبنز) إلى هذه الفاعلية عند رده على (لوك) . إلا أن هذا الرد لم يقطع مظان الاشتباه ، لأن الفلاسفة العقليين يصورون لنا فاعلية الفكر تصويراً غير مطابق للحقيقة ، فيتوهمون أن المقولات والمبادىء ثابتة لا تتغير ، وأن معنى الفاعلية الذهنية اشتمال العقل على صور ، ومقولات عقلية كاملة متقدمة على التفكير ، واستخراجه هذه المقولات من داخله لإلقائها على المحسوسات ؛ مع أن المقولات والمبادىء ليست ثابتة ، والفاعلية الذهنية إنما هي إنشاء هذه الصور المعقولة إنشاء ، وتهذيب المقولات ، والمبادىء ، وتنظيمها وفقاً للشرائط التي يقتضيها بناء العلم .

٦ ـ المذهب التجريبي

المذهب التجريبي مذهب الذين يزعمون أن المعرفة ، ومادتها ، وقوانينها ، متولدة من التجربة ، وجماع رأيهم في ذلك قولهم : « لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في الحس» .

ان هذا المذهب قديم جداً ، يرجع القول به في الأزمنة القديمة إلى (ديموقريطس) و (بروتاغوراس) و (إبيقورس) ، وفي الأزمنة الحديثة إلى (لوك) و (كوندياك) و (هيوم) و (ميل) و (هربرت سبنسر) . ولنبحث الآن في صور هذا المذهب المختلفة .

١ – **التجريبية القديمة** . – لم يتكشف موقف التجريبيين في العصور القديمة تكشفاً تاماً ، ولم يتميز مذهبهم عن مذهب العقليين تميزاً دقيقاً .

آ – فالأولون من فلاسفة اليونان لم يفرقوا بين العقل ، والإحساس ، مثال ذلك : أن السفسطائيين كانوا تجريبيين، ولكنهم كانوا أيضاً أول من أشار إلى أثر النفس المدركة في المعرفة ، فهيأوا العقول بآرائهم هذه لقبول تعليم (سقراط) ، إلا أن الفرق بينهم وبين (سقراط) عظيم جداً ، لأنهم كانوا حسيين – يقولون بتولد كل معرفة من الإحساس – وينكرون وجود الحقائق الكلية الضرورية . حتى أن (بروتاغوراس) قد استند إلى قول (هرقليطس) بتغير الكائنات وتبدلها من حال إلى حال، فاستخرج منه مذهباً ريبياً خالصاً، كقوله : « ان الإنسان مقياس كل شيء .. وإن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تظهر لي، وهي بالنسبة اليك على ما تبدو لك ».



(شكل – ٥١)

لوك – (١٦٣٢ – ١٧٠٤)

أراد (لوك) في أول أمره أن يصبح كاهناً ، إلا أن رأيه في حرية الأديان حال بينه وبين ذلك ، وكان صديق الوزير (شافتسبري) فلما سقط هذا الوزير ذهب (لوك) إلى فرنسا ، ثم إلى هولندة ، وهناك كتب محاولاته في الذهن ، ورسائله في التسامح الديني ؛ وكان ميالا إلى حرية النشر ، مخلصاً لأصدقائه ، محباً للحقيقة، مؤمناً بالحرية الفردية ، والسياسية .

ب – ثم انك تجد التجريبية بعـد (آرسطو) عنـد الرواقيين والأبيقوريين . فالأبيقوريون قالوا بوجود قسم مدبر (Partie dirigeante) في النفس وهو ما نسميه اليوم عقلاً . ولكن هـذا القسم المدبر ليس في الأصـل سوى لوحة بيضاء مستعدة لقبـول الانطباعات، وفالإحساس هو انطباع صورة الشيء في النفس، وهو الذي تتولد منه التصورات العـامة . غير ان الرواقيين يقرون مـع ذلك أن للإرادة أثراً في التصديق عظيما ، وان الإحساس لا ينقلب إلى معرفة إلا بالإرادة ، وان العلم إنما يكتسب بقوة النفس، وجدها، وسعيها ، وان هذا الاكتساب ينقل الإنسان من حالة الحيوانية إلى حالة التعقل، ويصل بينه وبين العقل الكلي – أما الأبيقوريون فإن تجريبيتهم خالصة محضة ، لأنهم زعموا أن الإحساس هو المنبع الأول لكل معرفة ، وان – التوقعات – وهي عند (أبيقروس) المعاني العامة التي يتكون منها العلم – إنما تتولد من انطباعات الحس .

٢ – التجريبية الحديثة . – التجريبية الحديثة أكثر صراحة في الرأي من التجريبية القديمة ، لأنها لم تزل ترجع المعرفة إلى الاحساس . حتى أنكرت كل فاعلية في النفس .

آ – تجريبية لوك . – ان (جوهن لوك) أول الفلاسفـة التجريبيين في الأزمنة الحديثة ، فقد رد، كما رأيت في محاولاته التي كتبها عن الذهن البشري ، على نظرية المعاني الفطرية التي جاء بها (ديـكارت) . وزعم أنـه لا يوجد في النفس معـان فطرية ، فالمبادىء والمعاني التي تتألف منها المبادىء العقلية، وقواعد الأخلاق ليست بفطرية، ودليله على ذلك أن الأطفال ، والبله ، والمتوحشين ، لا يعرفونها . ان النفس لوحة بيضاء ، لا بل هي لوح من الشمع خال من كل نقش . ان جميـع عناصر المعرفـة تأتي من الإحساس (Sensation) الذي به نطلع على صفات الأجسام ، ومن التأمـل (Réflexion) الذي به نطلع على أحوال النفس المختلفة ، والنفس تمزج هذه العناصر البسيطة المتولدة من الإحساس والتأمل ، وتؤلف منها المعاني المركبة ، كمعاني الجوهر ، والزمان ، والمكان ، والعدد ، واللانهاية ، ومبدأ السببية ، والهوية ، فلولا مشاهدتنا بالفعـل حدوث التغيرات نفسها في الظروف نفسها لما قلنا بالسببية ، ولولا تجاربنا لما تولد في نفوسنا شيء من المعاني . انه من العسير في هذا المذهب التجريبي أن يوفق العقل بين التأمل الدال على فاعلية النفس ، وبين

نظرية اللوحة البيضاء ، لذلك خالف (هيوم) و (ميل) آراء (لوك) في ذلك ، كما سترى ، وجردوا النفس من كل فاعلية ذاتية .

ب – مذهب (كوندياك) الحسي . – أما (كوندياك) فقد زعم أن الاحساس هو المنبع الذي تنبجس منه جميع قوى النفس ، وتسمى نظريته هذه بالنظرية الحسية . فالعقل عنده ناشيء عن الاحساس ، والمعاني الفطرية لا وجود لها في النفس . والسبب في اعتقادنا انها فطرية وجودها عند كل إنسان ، ونسياننا كيف تكونت في أذهاننا ، فنظن أنها موجودة فينا قبل التجربة ، ونعتقد أننا نحملها معنا قبل مجيئنا إلى هذا العالم، فنسميها عقلا ، أو نوراً طبيعياً ، مع انها لم تأت إلا من الاحساس .

ج – مذهب (هيوم) و (استوارت ميل) . – إذا كان (كوندياك) يرجع المعاني كلها إلى الاحساسات ، وإلى روابط الاشارات ، التي تجمع هذه الاحساسات بعضها إلى بعض ، فإن (هيوم) و (استوارت ميل) يتصوران رابطاً آخر لهذه الاحساسات ؛ وهو رابط التداعي ، الذي يولد في فكرنا نزوعاً ينقله إلى الملة عند رؤية المعلول ، وذلك



هيوم – (١٧١١ – ١٧٧٦)

كان (هيوم) مولعاً بالشهرة الأدبية فترك التجارة ، والحقوق ، وانصرف الى الفلسفة ، بحث في الطبيعة البشرية بحثاً عميقاً ، وحاول أن يأخذ بالطريقة التجريبية فيمسائل الأخلاق .

(شكل ٥٢)

لاقترانها في التجربة. فمبدأ السببية هو إذن كما زعم (هيوم) عادة(Habitude) من عادات الفكر الذاتية .

قال : ان معنى العلة لا يشتمل على معنى من معاني القوة ، أو القدرة ، أو الارتباط الضروري . أنت لا ترى عند تصادم طابات (البلياردو) مثلاً قوة تنتقل من الواحدة إلى الاخرى . وليس انتقال الحركة من الطابة الاولى إلى الثانية ضرورياً بالنسبة إلى التجربة الاولى (Hume, Recherches sur l'entendement humain, Section VII)، الا أن تكرار التجربة يدلنا على أن تصادم الطابتين متبوع دائماً بحركة الطابة الثانية . وهذا الاقتران الدائم يولد في نفوسنا حركة شعورية خاصة (Feeling) يسميها (هيوم) عادة تارة(Habit or Custom) واعتقاداً (Belief) تارة ، وهي عبارة عن نزوع الفكر إلى توقع حدوث اللاحق عند وقوع السابق . وموقف (هيوم) هذا شبيه بعض الشيء بموقف الغزالي الذي أرجع الارتباط بين العلة والمعلول إلى مجرد اعتيادنا مشاهدة تعاقبهما .



(شكل ٥٣)
استوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣)

أما (استوارت ميل) فقد رأى مع (هيوم) أن القول بكلية المبادىء وضرورتها ناشيء عن وهم ذاتي . وهو يعلل حدوث هذا الوهم برابطة تداعي الأفكار . قال : ان قوانين تداعي الأفكار تولد في نفوسنا شعوراً بالضرورة، لأن الاقتران الدائم بين حادثتين يولد بينهما ارتباطاً دائماً ، وهذا الارتباط الدائم ينقلب بعد ذلك إلى ارتباط ضروري .

ان هذه الضرورة ليست مطلقة، وإنما هي نسبية ، والنسبي يمكن أن يتولد من

التجربة . انظر إلى مبدأ النسبية ، لقد أوضح لنا (ميل) كيف يتولد هذا المبدأ من التجربة بالمثال التالي . قال : لنفرض أن طفلاً قرب اصبعه من النار فاحترقت ، ان هذه التجربة تربط في ذهن الطفل صورة النار ، بصورة الاحتراق ، وإذا تكررت التجربة أصبح الارتباط قوياً . وما ينطبق على ارتباط النار بالاحتراق ينطبق أيضاً على ارتباط الجرح بالألم ، والسحاب بالمطر ، وكلما تكررت هذه التجارب تولد في الفكر نزعة إلى الاعتقاد أن الحوادث السابقة متبوعة دائماً بالحوادث اللاحقة ، وان الطبيعة خاضعة لنظام ثابت .

وكذلك إذا قلنا ان المبادىء كلية فإنما نريد بذلك أن صفتها هذه نسبية أيضاً ، لأن الروابط الذاتية التي تؤدي إلى تولد المبادىء هي روابط عامة ومشتركة بين جميع الناس ، وقد جربناها جميعاً منذ سني الطفولة ، فلا غرو إذا خيل إلينا أنها كلية .



سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

كان أبوه معلماً فأحب العلوم الطبيعية ، والتاريخ ، والمناقشات العلمية ، والسياسية ، والدينية ، منذ حداثته ، ثم أصبح بعد ذلك مهندساً ، وقرأ علم الجيولوجيا ، ففضل مذهب (لامارك) عن غيره من المذاهب ، ونشر نظريته في الانتقال من التجانس إلى التباين قبل ظهور كتاب (داروين) في أصل الأنواع بسنة واحدة تقريباً . وبالرغم من فساد صحته وسوء حالته المالية ، استطاع بصبره ، وثباته ، وقوة إرادته ، أن يؤلف كتباً كثيرة في الفلسفة العامة ، والمنطق ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، والسياسة ، والاقتصاد الاجتماعي .

(شكل - ٥٤)

د - مذهب (هربرت سبنسر) . - أما (هربرت سبنسر) فقد بدل مذهب التجريبيين ، وحاول أن يرجع تولد المعاني إلى تأثير التطور ، فهو ينقد نظرية اللوحة البيضاء ، وينتقد من سبقه من التجريبيين ، لاهمالهم أمراً أساسياً في تطور الانسان ، الا وهو وجود جملة عصبية له ، قال : ان المخ يخزن عدداً لا نهاية له من التجارب التي يصادفها في تطور الحياة. ثم تنتقل هذه التجارب المدخرة من جيل إلى آخر. فنفس الطفل ليست لوحة بيضاء ، وإنما هي مطبوعة بطابع الآثار التي انتقلت اليها من الماضي . والمبادىء فطرية في الفرد ، كسبية في النوع . ومعنى ذلك أن النوع قد اكتسب هذه المبادىء على مر العصور ، ثم انتقلت آثارها بالوراثة من جيل إلى آخر ، حتى أصبحت فطرية بالنسبة إلى الفرد . فالعقل إذن غريزة حقيقية ، وكما تتكون الغريزة ، وتتبدل من طور إلى طور ، فكذلك ينمو العقل ويتكامل بتقادم الزمان ، إن العلائق الداخلية التي للنفس تتكيف وتتفق بالتدريج ، مع علائق الأشياء الخارجية .

٧ - الصفات العامة للمذهب التجريبي

لنستخرج الآن من هذه اللمحة التاريخية بعض الصفات العامة للمذهب التجريبي ولنذكر في الوقت نفسه ، بعض الصعوبات التي يلاقيها :

١ - النفس لوحة بيضاء . - اولى هذه الصفات قول التجريبيين أن كل ما في النفس مكتسب ، أي أن النفس في زعمهم لوحة بيضاء ، أو لوح من الشمع لم ينقش عليه شيء ، فليس فيه إذن شيء فطري ، ولا شيء متقدم على التجربة . وهذا قول جميع التجريبيين من (لوك) إلى (سبنسر) ، لأن هذا الأخير قد ذهب إلى هذا الرأي في النوع ، بعد أن أبطله في الفرد . فزعم أن جميع المعاني قد تولدت في العقل ، مما اكتسبه النوع خلال تطوره .

انا نعترف بأن في هذه النظرية دليلاً على رغبة التجريبيين في تفسير تكون المعاني

تفسيراً علمياً . فهم قد أشاروا إلى عناصر المعرفة ، وبحثوا في كيفية امتزاجها بعضها ببعض ، وحللوها كما يحلل الكيماوي الأجسام المركبة التي يريد معرفة حقيقتها . فجاءت طريقتهم هذه أفضل من طريقة العقليين ، الذين جعلوا وجود العقل في الانسان معجزة من المعجزات .

ولكن ما هي قيمة طريقة التجريبيين ؟ إن طريقة التجريبيين في توليد المبادىء من التجربة تؤدي إلى القول : ان العقل متحقق في الأشياء قبل وجوده في النفس . وان القوانين العقلية ، والعلاقات الفكرية ، إنما هي صور منعكسة عن قوانين الأشياء ، وعلاقاتها الواقعية . وقليل من التحقيق يظهر لنا فساد هذا الرأي . لأن المبادىء ليست اموراً محسوسة تكسبها النفس بالتوجه اليها ، والتعرض لها ، وإنما هي حاجة داخلية من حاجات النفس البشرية ، ومطلب ذاتي من مطالب الفكر ، ولوازمه .

لقد بين أحد فلاسفة القرن التاسع عشر [1] أن الطبيعة لا تخضع لمبدأ الهوية . قال : لايمكن أن يتولد مبدأ الهوية من التجربة ، لأن التجربة لا تحققه ، ولا تخضع له . والهوية التامة لا وجود لها في الأشياء . بل العالم المحسوس دائم الحركة والتبدل . إن الفكر لا يهدأ لحظة واحدة من الزمان ، كما أن الموجودات الحية تولد ، وتنمو ، وتموت ، حتى لقد أثبت لنا علماء الطبيعة المحدثون ان حركات الأجزاء الفردة لا تنقطع ، وان دورانها لا يتوقف . ومبدأ السببية نفسه ليس من معطيات الحس المباشرة ، وإنما هو نتيجة تطور قديم ، لم يصل إلى حالته الحاضرة إلا بعد اجتياز كثير من المراحل ، ولا تزال نجد اليوم عقولاً تنكر خضوع العالم للقوانين ، والنظم الثابتة ، حتى أن (استوارت ميل) نفسه يعترف في كتاب المنطق [2] بأن التجربة ليست إلا جملة مشوشة من الاحساسات المختلطة .

ب — المبادىء ليست كلية ، ولا ضرورية : والصفة الثانية التي يتميز بها مذهب التجريبيين هي قولهم : ان المبادىء ليست ضرورية ، ولا كلية ، لأنهم يقولون كما رأيت أن العقل ثمرة التجربة ، وانه لهذا السبب نفسه تابع لشرائط متغيرة ، وأن أحكامه لا تصبح كلية إلا عندما تصبح شرائط التجربة ثابتة ، ولا تصبح ضرورية إلا عندما

---

1 Spir, Pensée et réalité, 128.
2 Stuart Mill, 1,445.

تتكرر الظواهر الخارجية على أنماط متشابهة . فالمبادىء إذن كلية نسبياً لا مطلقاً ، كما أن ضرورتها ليست ذاتية ، وإنما هي ضرورة خارجية ناشئة عن تكرر تأثير الظواهر في نفوسنا .

وقد رد الفلاسفة المتأخرون على رأي التجريبيين بقولهم: أن التجريبيين عندما أرجعوا الضرورة العقلية إلى الارتباط الاقتراني، كما فعل (هيوم) أو (سبنسر) أو (استوارت ميل)، أو حينما أرجعوا هذه الضرورة إلى بقاء تجارب النوع في الفرد كما فعل (سبنسر)، خلطوا بين الضرورة الواجبة في العقل ، والضرورة الواقعية « Nécessité de droit et nécessité de fait »، فقد ترتبط فكرتان في أذهاننا ارتباطاً محكماً من غير أن يكون بينهما علاقة منطقية ، كارتباط ذكرى المبدأ بالنتيجة ، أو العلة بالمعلول ، من غير أن يؤدي هذا الارتباط إلى حصول اقتران ضروري بينهما .

ولكن هذا الاعتراض لا يبطل رأي التجريبيين ابطالاً تاماً، لأنه ربما قيل – وهذا مافعله سبنسر – ان العادة ، وخصوصاً العادة القديمة، قد تقلب الضرورة الواقعية ، إلى ضرورة منطقية واجبة . فكم رأي حسبناه بديهياً معقولاً ، وهـو في الحقيقة وهم من الأوهام التي تعودناها . ان الضرورة المنطقية نفسها قد تصبح ضرورة واقعية ، عند إدراك العقل لها، وشعوره ببداهتها ، وعجزه عن تصور ضدها.

وقد ردوا أيضاً على التجريبيين بقولهم : ان هذا المذهب يهدم المعرفة ، ويبطل قيمة العلم ، لأنه ينكر الحقائق الكليـة ، والضرورية . حتى لقـد قيل : ان الريبية نتيجة من نتائج التجريبية .

ولكننا اذا دققنا في هذا الاعتراض وجدناه أضعف من الأول ، لأن قيمة العلم مستقلة عن وجود المبادىء المطلقـة ، والمقولات الثابتة . ان المذهب التجريبي، كالمذهب العقلي، لا يعبر إلا عن وجهة واحدة من وجهات المعرفة . قال (جانه ، وساي) : « ان المسيطر على فلسفة (ديكارت) هـو العلم الرياضي ، لأنه المثل الأعلى للعلم . أما عند التجريبيين

فـــإن علوم الطبيعة هي المثـــل الأعلى ، والطريقة الاستقرائية هي الشرط الضروري لكل علم »[1] .

ج – وعندي أن أحسن نقد لمذهب التجريبيين يقوم على مناقشة هذا المذهب لا على تفنيد نتائجه . نعم ان دراسة علماء النفس لأحوال الطفل، والإنسان الابتدائي قد أيدت رأي التجريبيين المتضمن إبطال المبادىء الكلية ، والضرورية، والمقولات المطلقة . ولكن هذا الإبطال قد ساق التجريبيين إلى اعتبار العقل ظاهرة من الظواهر الجائزة ، المتغيرة ، المتولدة من تأثير الشرائط الخارجية . ولربما كان التجريبيون أقل شعوراً من العقليين بتطور العقل تطوراً حقيقياً . إلا أن الفرق الوحيد بينهم هـو : ان العقل عند العقليين ضروري بضرورة داخلية مطلقة ، وذاتية ، بينما هـو عند التجريبيين ضروري بضرورة خارجية موقتة . وسنبين فيما بعـد أن لتطور العقل اتجاهاً معيناً ، وقوانين خاصة ، كما سنبين ان فكرة الضرورة الخارجية مستندة إلى خطأ شنيع في فهم حقيقة الفكر .

قابلية الفكر . – وربما كان أهم فارق بين المذهب التجريبي، والمذهب العقلي ناشئاً عن اختلاف نظرتيهما إلى كيفية تأثير التجربة في الفكر ، لا عن بنائهما المعرفة على أحد هذين الأمرين دون الآخر . ان رمز اللوحة البيضاء يقتضي أن يكون الفكر قابلاً محضاً ، وأن يكون عمله مقصوراً على تسجيل الانطباعات التي تصل اليه من العـالم الخارجي ، من غير أن يكون له فعل فيها ، كأنه شمع لين تنطبع صور الأشياء فيه كما هي ، من غير أن يبدل منها شيئاً ، فالفكر إذن في التجريبية قابلية محضة ، حتى لقد قال (برونشويك) في تجريبية (استوارت ميل) : انها ترمي إلى إنـــكار فاعلية الفكر ، وأثرها في تكوين المعرفة العلمية . ولا فرق بين (ميل) و (سبنسر) في هـــذا الأمر ، لأن (سبنسر) أيضاً يرجع الفكر إلى تجمع التجارب القديمة بعضها فوق بعض من غير أن يكون له فيهـــا أقـــل تأثير .

وهذا الرأي لا يتفق مع معطيات علم النفس، ولا مع فلسفة العلوم. ان أبسط الأفعال

---

1 Janet et Séailles. Hist. de la philosophie, 144

المنعكسة يدل على إتصاف الكائن العضوي بفاعلية خاصة ، كما أن الإحساس وهو أبسط الظواهر الشعورية ليس بمجرد انطباع بسيط في النفس ناتـج عن تأثير الأشياء الخارجية ، وإنما هو، كمابينا ذلك غير مرة فيدراسةالوظائف النفسيةالأساسية، كالذاكرة، والإدراك، والأفعال الذهنية العالية، ظاهرةمتصفة بالفاعلية: فالنفس إذن ذات فاعلية دائمة، والمعرفة ليست تمثيلاً ذهنياً بسيطاً للأشياء الحسية ، وإنما هي فعل ذهني مطابق لمعطيات التجربة ، لا بل هي كما قيل إنشاء معقول لشيء محسوس. وهـذه الصفة الإنشائية التي نصف بهـا المعرفة ستظهر لنا بصورة جلية في المنطق عند تحليل طرائق التفكير العلمي ، فالتجريبية قـد أهملت إذن فاعلية الفكر ، وقوة إنشائه ، وربما كان هـذا الإهمال أضعف شيء فيهـا .

٨ ـ نتيجة المذهبين العقلي والتجريبي

ينتج مما تقدم أن هناك خطأً مشتركاً بين المذهب العقلي ، والمذهب التجريبي ، وقـد لخص (برونشويك) هذا الخطأ بقوله : « لقـد ظـل الفلاسفة زماناً طويلاً متمسكين بالدراسات المنطقية التي تصوروها قبـل ظهور العلم ؛ فتابعوا بذلك سراباً مزدوجاً . فبعضهم تخيل علماً عقلياً مستقلاً عن التجربة، وبعضهم تصور إدراكاً موضوعياً غير محتاج إلى فاعلية الفكر[1] » ، حتى ان (كانت) نفسه ، رغم إدراكه للعلاقة المتبادلة بين العقل والتجربة، اضطر بتأثير مفاهيمه الساكنة إلى التفريق بينهما، كتفريقنا بين القالب والطين الذي نسكبه فيه . إلا أن حقائق العلوم مختلفة عن ذلك ، لأن قوالب العقـل ممازجة لمعطيات الحس . فالرياضيات كانت ، ولا تزال ، مـدينة التجربة في ارتقائها ، وكذلك العلوم الطبيعية ، فهي ناشئة عن تأثير العقـل والتجربة معاً ، ان الحادث الواقعي ممازج للفكرة ، كما أن نضج الفكرة تابع لاتصالها بالتجربة ، قال (برونشويك) : إن صحة

---

1 Brunschwicg, L'expérience humaine et la causatité physique

المعرفة البشرية مدينة للاقتران بين المعقولية ، والموضوعية ، فإذا فرقت بين المعقولية ، والموضوعية ، وبنيت على عقل لا يستند إلى التجربة ، أو على تجريب محض لا صلة له بالعقل غفلت عن إدراك حقيقة العلم ، وتطوره .

٩ ـ نظريات الفلاسفة المعاصرين

إن المذاهب العقلية والتجريبية تفرق، كما رأيت، بين العقل والتجربة. أما المذاهب الحديثة فتشير إلى ضرورة اشتراك العقل والتجربة معاً في إنضاج المعرفة العلمية ، فبين العقل والتجربة إذن علاقة وثيقة من حيث تأثيرهما المتبادل . إلا أن بعض الفلاسفة المتأخرين يرجع هذا النضج إلى تأثير العوامل الحيوية ، وبعضهم الآخر يرجعه إلى تأثير العوامل الاجتماعية . ولنبحث الآن في كل من هذه العوامل على حدته .

أ ـ النظريات الحيوية

١ – **نظرية العقل الحيوية .** – يقول الحيويون : إن الشعور آلة تستخدمها الحياة في سبيل مؤالفة البيئة ، ثم يطلقون ذلك على العقل ، فيقولون : إن الفكر قد انبجس من الشعور المبهم الكامن في الحياة العضوية، وربما كانت مبادىء العقل نفسها مطلباً من مطالب الفكر المطابقة للحاجات الطبيعية . وقد بينا سابقاً، عند الكلام على التصور، أن الحياة توجب أن تكون أفعالنا على نمط واحد ، رغم اختلاف الأحوال والوقائع ، وأن مفاهيم المعاني خاضعة لقانون التكيف والعـادة . فالبحث عن الوحدة وراء الكثرة ، وعن التجانس وراء التباين، وعن العلة وراء المعلول، كل ذلك حاجات حيوية ضرورية. وقانون الفكر لا يختلف في ذلك عن قانون الحياة ، لأن الفكر لا يبدل أحكامه بحسب كل تبدل جزئي ، بل يكتفي في الأحوال المتشابهة ، بأحكام واحدة ، فأحكامه إذن محدودة ،

مع أن الأحوال التي يطلقها عليها غير محدودة . قال (رويسن) في كتابه « التطور النفسي للحكم »[1] : ليس مبدأ الهوية سوى تعبير صوري عن قانون العادة ، أو التكرار . فالقول إن (آ) هو (آ) يدل على أننا إذا لقينا شيئاً من الأشياء للمرة الثانية من غير أن يكون قد تبدل تبدلاً محسوساً استعاد فكرنا بالنسبة اليه أنماط الانتباه ، وردود الفعل التي واجهه بها في المرة الاولى » .

وهكذا يصبح مبدأ الهوية قانون الفكر الأوحد ، لأن جميع المبادىء الاخرى لا تعبر إلا عن حاجة الفكر إلى الهوية ، والوحدة ، أو إلى التمثيل (Assimilation) (لالاند)، فمبدأ السببية هو انطباق هذه الحاجة على الحوادث الجارية في الزمان ، لأن السببية هي اشتمال الحاضر على المستقبل (برغسون – Essai,164) ، لا بل هي بقاء العلة في المعلول ، أو تقدم المعلول على نفسه ، أو اتصال أحدهما بالآخر . فالسببية تنحل إذن إلى الهوية ، وكذلك مبدأ الحتمية ، فهو يوفق بين حاجة الفكر إلى الهوية والوحدة ، وبين تغير الكائنات الدائم ، فالأشياء تتغير دائماً ، ولا تبقى على حالها زمانين ، إلا أن الفكر يكشف عن العلائق الدائمة المستقرة وراء هذه الظواهر المتغيرة .

٢ – النظريات الصناعية . – وقريب من رأي الحيويين أيضاً : رأي الفلاسفة الذين زعموا أن الصناعة أصل الفكر . فقد بين (ريبو) في كتاب « منطق العواطف » أن المنطق العقلي ثمرة تطور بطيء ، وانه كان في الأصل منطقاً عملياً ، خاضعاً للحاجة والرغبة . ومن السهل علينا أن نثبت أن العلم قد تولد من الصناعة ، وان العمل نفسه مبني على ثقة الانسان بنظام الطبيعة .

إلا أننا نرجىء الكلام على ذلك إلى المنطق ونقتصر الآن على القول مع (هنري برغسون) : ان الفكر المنطقي ثمرة من ثمرات العقل ، وان العقل نفسه هو القدرة على صنع الآلات والأدوات، فالفكر المنطقي إذن وليد الصناعة ، ومقولاته الأساسية مطابقة لطرائق العمل البشري ، وكيفية تأثيره في المادة . قال (هنري برغسون) في كتاب

---

1 - Ruyssen, Evolution psychologique du jugement 166 — 167'

التطور المبدع : (Evoluion créatrice - 178) « إن السببية التي نبحث عنها بعقولنا ونجدها في كل مكان ، تعبر عن آلية صناعتنا التي نركب فيها دائماً نفس الكل بنفس العناصر ، والتي نكرر فيها الحركات نفسها للحصول على النتائج نفسها » .

٣ – النظرية البراغماتية . – وسنرى في علم مـــا بعد الطبيعة ، عنـد الكلام على نظريات المعرفة ، أن بعض الفلاسفة يبالغون في ربط الفكر بالعمل ، حتى يجعلوا الحقيقة تابعة للنجاح . فالامور عندهم بنتائجها ، ومعيار الحقيقة هو النجاح والسهولة ، وقد سمى (جيمس) هـــذه النظـــرية بالبراغماتية (Pragmatisme)[1] أي العمليـــة ، إلا أن مذهبه فيها مذهب تجريبي محض ، لأنه يزعم أن العقل متولد من التجربة الحسية ، وأنه خاضع في الوقت نفسه لمعيار التجربة الداخلية .

إن المعقولية حـالة داخلية ذاتية ، يشعر الانسان فيها بالراحة ، والسلام ، والطمأنينة . وكلما كان تيار أفكارنا أحسن انسجاماً ، كان موضوع تفكيرنا أكمل معقولية . إن هذا الشعور بالمعقولية ينشأ عن إرجاع المركب إلى البسيط ، والكثرة إلى الوحدة ؛ كما ينشأ عن الاقتصاد في الجهد الفكري عند تحليل المعاني ، وتفسيرها . إن معقولية مبدأ الهوية نفسه مبنية على منفعة هذا المبدأ ، وأعظم الأشياء نفعاً ليس الغذاء ، والتنفس ، والحركة ، فحسب ؛ وإنما هـــو سلامة التفكير ، وعدم الوقوع في التناقض ، وشعور الانسان بأن ما يفكر فيه الآن متفق مع ما فكر فيه أمس . فقدتتبدل منافع الانسان المادية ، فتزيد وتنقص ، إلا أن المصلحة التي تعود عليه من صحة التفكير لا تتبدل ، ولا تتغير .

المناقشة . – لا شك أن هناك عوامل حيوية تؤثر في تكوين العقل كتأثيرها في سائر الوظائف النفسية ، فمن الضروري إذن إيضاح هذه العوامل إيضاحاً كافياً .

١ – لنفرق أولاً بين هذه العوامل ، وبين العوامل التي ذكرها (هربرت سبنسر) في فلسفة التطور . إن مذهب (سبنسر) ، رغم نزعته الحيوية ، مذهب تجريبي محض ، لأنه

---

(١) كلمة برغماتزم (Pragmatisme) مشتقة من اليونانية (براغما – Pragma) ومعناها العمل .

يتصور أن مؤالفة الفكر للأشياء مؤالفة منفعلة، أو قابلة، على خلاف المذاهب الجديدة التي تقرر أن المبادىء مطابقة لحاجات الحياة ، ومطالبها العملية ، فتقرر أن مؤالفة الفكر للأشياء مؤالفة فاعلة . وقد أشار (روستان) إلى ذلك بقوله : ان المبادىء تدل على مؤالفة الكائنات للفكر ، أي على إنشاء هذه الكائنات ، وتعقلها وفقاً لمطالب الفكر وحاجاته، فكأن الفكر هو الذي ينشىء الأشياء ، ويصوغها في قوالبه الخاصة ، و كأن المبادىء تجارب ، أو فرضيات ، أو مسلمات ، أو أوضاع ، ضرورية لهذا الانشاء .

٢ – على انه لا بد لنا من تقييد هذه النظريات كلها . بشرط واحد، وهو الشرط الذي ذكرناه عند مناقشة آراء الحيويين، حيث قلنا ان بين الفعل والاعتقاد، وبين العادة والمفهوم ، وبين التجربة الذهنية البسيطة والاستدلال فرقاً عظيماً . كأن لكل أمر من هذه الامور المختلفة مستوى وجدانياً خاصاً . فمستوى العمل ، والعادة، والتجربة ، دون مستوى الاعتقاد ، والمفهوم ، والاستدلال . وكذلك مستوى التفكير المنطقي فهو فوق مستوى التفكير العملي المتولد من الاحتياج والضرورة . ان استعمال الآلة شيء ، والعلم بنظريتها شيء آخر ، وكثيراً ما ينجح الانسان في العمل من غير أن يكون عالماً بمبادىء عمله . ان استعمال مبدأ السببية لا يوجب تعريته من العمل الممازج له. أما التفكير فيه فيقتضي حالة راقية من حالات الوعي ، أي حالة تتجلى فيها مبادىء العقل ، ولا تتجلى هذه المبادىء إلا في حالات احتياز الشعور « Prise de Conscience » ورجوع النفس إلى ذاتها ، لأن العمل كثيراً ما يعوق الفكر عن الانطلاق ، أو يلقي عليه حجاباً يحول بينه وبين تأمل ذاته .

٣ – ثم ان هذا الأصل النفعي الوضيع بعيد جداً عن الحالة التي يبلغها الفكر خلال تطوره الدائم ، فقد أدى التطور إلى تجريد الفكر من سلطان العمل ، حتى أصبح نظرياً محضاً قادراً على التحرر من الغايات العملية ، والأغراض النفعية . وقد قال (لويس ويبر – Weber Louis) في كتابه (Le rythme du Progrés) : ان الانسان قد انتقل من طور الصناعة إلى طور العلم، وان الفكر كان في الطور الأول مقيداً بالعمل – فأصبح في الطور الثاني مستقلاً عنه ، فهبطت قيمة الوظائف العملية في هذا الطور الأخير ، إلى الدرجة الثانية ، واشتمل العلم ، والفكر المنطقي على شيء جديد لا وجود له في الطور

الصناعي ، الا وهـو احتياج الفكر إلى معان واضحة وبينة . قال (ويبر) . « ان العقـل ليس خادماً للعمل ، ولكن مطالبه تجعله يطمح ببصره إلى مـا وراء الهدف النفعي » (227) .

٤ – ومن الصفات الرئيسة التي يتميز بهـا الفكر المنطقي التقيد بالموضوعية . وهي كالصفات السابقة (أي كالتأمل ، والتجريد) مستقلة عن العمل ، فلا يمكن إذن إيضاحها بالعوامل الحيوية وحدها إيضاحاً تاماً .

ب ـ النظريات الاجتماعية

أما الاجتماعيون الذين يرجعون العقـل إلى العوامـل الاجتماعية . فإنهم ينقسمون إلى فريقين :

١ – فريق يقول إن عقل الإنسان الابتدائي مختلف عن عقل الإنسان المتحضر .

٢ – وفريق يقول ان مبادىء العقل اجتماعية بالذات .

١ - العقلية الابتدائية عند (لفي برول) . - انتقد (لفي برول) عنـد بحثه في عقلية الإنسان الابتدائي مذهب الفلاسفة المتقدمين ، وآراءهم في منشأ العقـل ، فقال أنهم أخطأوا جميعاً في ظنهم أن العقل البشري ثابت على حال واحدة في كل زمان ومكان ، وأنه من الوجهة المنطقية لا يتبدل ولا يتغير ، ثم أنه بعد أن فند آراء المتقدمين قايس بين الوظائف العقلية العالية ، والوظائف العقلية الابتدائية ، فبين أن لكل نوع من أنواع الجماعات عقلية خاصة . فالعقلية المنطقية الخاضعة لمبدأ عدم التناقض خاصة بالجماعات المعقدة ، والمتباينة . أما الجماعات البسيطة المتجانسة – وهي الجماعات الابتدائية – فإن لها عقلية يسميها (لفي برول) بالعقلية المتقدمة على المنطق(Mentalité prélogique) ، أو

العقلية الروحية ، وهي - كما رأينا - عقلية خاضعة لقانون المشاركة (Loi de participation). فهنـــاك إذن أنواع كثيرة من المنطق . وليست عقليـــة الانسان الابتدائي المخالفة لعقليتنا مجردة من كل منطق ، وإنمـا هي ذات منطق خاص بهــا ، مختلف عن منطقنا ، وبعيد عنه .

٢ - منشأ العقل عند (دور كهايم) . - رأينا أن اتصاف المعـــاني بالتجريد والثبوت يدل على أن الهيئة الاجتماعية تأثيراً فيها ، ويرى (دور كهايم) أن المقولات لا تختلف في ذلك عن المعاني ، فهي اجتماعية بالذات ، وذلك لسببين : أولهما أنها كلية مطلقة لا تتغير ، وثانيهما أن الأشياء التي تدل عليها أشياء اجتماعية .

ان تصور مقولات الجنس ، والمكان ، والزمان ، يتألف من ظواهر المجتمع المختلفة . فالقبيلة هي الجنس ، والزمان تاريخ المواسم والأعياد ، وكذلك مقولة العلة ، فهي تتضمن مفهوم قوة محدثة فاعلة ، على مثال قوة (المانا - Mana) التي تصورها الإنسان الابتدائي لتفسير حدوث الأشياء . دع أن الحفلات التقليدية التي كان الإنسان الابتدائي يقيمها للتأثير في الطبيعة تتضمن الإيمان بمبدأ السببية ، وهو مبني على الاعتقاد أن الأشياء المتشابهة يحدث بعضها بعضاً . مثال ذلك : طريقة الانسان الابتدائي في الاستسقاء ، فقد كان يقلد المطر بإلقاء الماء في الهواء ، ويقلد الغيوم بتطيير الزغب في السماء ، ويعتقد أن هذه الأعمال باعثة على نزول الغيث .

نعم أن الفرد كما يقول (دور كهايم) يشعر شعوراً مبهما بالزمان ، والمكان ، والتشابه ويحس بشيء من النظام في تتابع الظواهر الطبيعية ؟ ولكن هذا الشعور المبهم لا يقاس بوضوح مفاهيم الزمان ، والمكان ، والجنس ، والسببية . ان هذه المفاهيم أجناس عالية مشتملة على سائر المفاهيم الاخرى ، وهي قوالب دائمة للحياة العقلية ، لا بل هي قواعد ذات روابط أعلى من روابط تصوراتنا الجزئية الخاصة ، خارجة عنها ، ومسيطرة عليها ، محيطة بها ، ومنظمة لها . فهناك إذن تشابه بين مبادىء المنطق ، ومبادىء الأخلاق ، بين قوانين العقل ، وأوامر الارادة . إن غاية المبادىء والمقولات تنظيم التجربة الفردية ، فلا يمكن أن تكون مشتقة من هذه التجربة .

فالهيئة الاجتماعية هي التي عرت المبادىء ، والمقولات من طابعها الحيوي ، والنفسي ، وجعلت الفرد يشعر بها ويفكر فيها تفكيراً مجرداً . وعلى ذلك فالمذهب الاجتماعي – كما يرى (دور كهايم) – يتجنب الشبه التي وقع فيها كل من المذهبين : التجريبي ، والعقلي . لأن المذهب التجريبي أهمل صفات المبادىء ، وأهمها تقدمها على التجربة الفردية ، ومفارقتها لها . والمذهب العقلي أرجع المبادىء إلى أصل متعال ، مفارق للتجربة ، فحافظ بذلك على صفاتها ، ولكن من غير أن ينجح في إيضاح تكونها إيضاحاً كافياً . أما المذهب الاجتماعي فقد أرجع المبادىء إلى التجربة الاجتماعية لا إلى التجربة الفردية ، فأمكنه بذلك أن يحافظ على صفاتها وأن يوضحها ، لأن الهيئة الاجتماعية ليست موجوداً خيالياً ، ولا كائناً فردياً زائلاً ، وإنما هي كائن متوسط بين الاله والانسان .

المناقشة . – ان النظرية الاجتماعية تكمل النظرية الحيوية ، وتوضح أكثر مسائلها الغامضة ، ولنذكر الآن بعض ملاحاتنا على هذه النظرية .

١ – يظهر لنا لأول وهلة أن هناك اختلافاً عميقاً بين (لفي برول) و (دور كهايم) ، لأن العقلية الابتدائية ، والعقلية المنطقية عند (لفي برول) متباينتان تماماً . أما (دور كهايم) فيرى أن العقلية المنطقية مشتقة من العقلية الابتدائية ، وان العقل متولد من الحياة الاجتماعية . ولكن الخلاف بين هذين المذهبين ليس في الحقيقة عميقاً ، لأن كلا منهما يسلم بأن العقلية المنطقية قد نشأت بالتدريج من أصل غير منطقي ، وان هذا الأصل رغم مخالفته للمنطق لا يخلو من نزعات مشابهة لنزعاتنا الفكرية الحاضرة .

وقد ذكر (موس – Mauss) أن قانون المشاركة لا يدل على اختلاط المقولات عند الانسان الابتدائي ، بل يدل في الأصل على جهد إرادي لتوحيد الفكر والأشياء من جهة ، ولتوحيد الأشياء بعضها مع بعض من جهة ثانية ، حتى أن (لفي برول) نفسه يبين أن الفكر المنطقي ، والفكر غير المنطقي موجودان معاً في عقل الانسان الابتدائي . وأن كثيراً من العناصر غير المنطقية لا تزال إلى الآن موجودة في العقل البشري ؛ وهو يقرر أيضاً أن للجماعات البشرية المختلفة صفات مشتركة ، وانه ينبغي لذلك أن يكون فيها للوظائف العقلية العالية أساس واحد .

وقصارى القول أن الجمع بين الرأيين لا يحتاج إلى عناء كبير ، بل يكفي لذلك أن يقال : ان الفكر لا ينتقل من عقلية إلى اخرى انتقالاً منطقيا لا صلة فيه للأحوال اللاحقة بالأحوال السابقة ، بل ينتقل بانتقال متصل الحلقات دائم النمو والارتقاء .

٢ – لذلك كان من الواجب على أصحاب المذهب الاجتماعي أن يعنوا عناية خاصة بتفسير تكوين المقولات ، وتبدلها المتتابع ، وتطورها ، لأنه لا يكفينا أن نقول : أن المقولات مرتبطة بالأوضاع والأحوال الاجتماعية ، بل يجب علينا أن نبين كيف تؤثر هذه الأوضاع ، والأحوال في تبدل المقولات . ان تفسير تكوين المقولات ، بالعوامل الاجتماعية لا يصبح تاما إلا إذا أوضحنا كيفية تأثير هذه العوامل فيها ، ولا يتم لنا ذلك إلا إذا درسنا جميع المقولات التي يتقيد بها العقل الانساني في مختلف أطواره .

قال (موس) : « لقد كان ولا يزال في سماء العقل أقمار آفلة مظلمة . ان الصغير ، والكبير ، والحي ، والجامد ، واليمين ، واليسار ، كانت كلها من مقولات العقل ، ولشد ما كابدته مقولة الجوهر من التبدل حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن » . فأنت ترى أن دراسة هذه المقولات القديمة ضرورية لمعرفة حقيقة المقولات الحاضرة ، ومن الضروري أيضا أن يدرس تأثير الأوضاع ، والأحوال الاجتماعية ، في تبدل هذه المقولات ، وانتقالها من أشكالها الوضيعة ، إلى أشكالها العالية المحيطة بالفلسفة والعلم .

٣ – ثم ان شروط الحياة الاجتماعية العامة تجرد الفرد عن الجوانب الذاتية والشخصية وترفعه إلى فضاء الفكر الموضوعي ، واللاشخصي . ولكن هذا التجريد يختلف باختلاف الحياة الاجتماعية المحيطة بالفرد ، فهناك جماعات ابتدائية مبنية على القهر (Contrainte) ، والتشابه (Conformisme) ، وجماعات راقية مبنية على التعاون (Coopération) ، والتباين ؛ فالجماعات الاولى ليست صالحة لايقاظ الوعي ، والفكر ، لأنها مغلقة ومقيدة بتقاليدها ، ونزعاتها الخاصة . والفرد لا يستطيع أن يخرج فيهما من نطاق الحياة الضيقة إلى افق التفكير الواسع . أما الحياة الاجتماعية الراقية فهي أوسع نطاقا من الاولى ، لأنها تحرر الفرد من التقليد ، وتجعله قادرا على التفكير المجرد ، ثم تنقله من حالة القهر الى حالة التعاون الحر المبدع ، وهذا التحرر الفردي ، أو التفرد (Individualisation) الفكري تابع لكثير من الشرائط الاجتماعية ، كتقسيم العمل ، والكثافة الاجتماعية . وغيرها ، إلا أن الفكر

لا يصبح كلياً إلا إذا تمت العلائق الدولية ، واتسع نطاق الحياة الاجتماعية . قال (دور كهايم) : كلما اتسع نطاق الحيـــاة الدولية اتسع افق العقـــل ، وأصبحت الجماعة جزءاً من كل أوسع منها ، وغير محدود ، حتى أنه ليمكن توسيع حدوده توسيعاً غير متناه . بحيث يصبح من الصعب إبقاء الامور داخل الحدود الضيقة التي كانت محصورة فيـها ، كما يصبح من الضروري تنظيمها وفقاً لمبادىء جديدة خاصة بها ، وهكذا يغدو التنظيم المنطقي متميزاً عن التنظيم الاجتماعي ، مبايناً له ومستقلاً عنه »[1].

ومهما يكن من أمر ، فإنه لابد في هذا التطور من أن تولد التصورات الجماعية المشتركة عقلية جديدة ليس في وسع الفرد ، من حيث هو فرد ، أن يرتقي اليها بوسائله الخاصة .

نتيجة عامـــة

المفهوم الحركي للعقل

١ ـ ان الملاحظات السابقة تكشف لنا ـ بخلاف النظريات التجريبية والنظريات العقلية ـ عن مفهوم حركي للعقـل (Conception dynamique) . لقـــد ظن التجريبيون ، والعقليون ، معاً أن العقل جملة من المبادىء ، والمقولات الثابتة ، ولكن علم النفس الحديث المبني على ملاحظة الظواهر ، وتحليلها ، يبطل اليوم هذا المفهوم الساكن (Statique) . وسواء أرجعنا إلى أدنى صور الفكر ، أم درسنا تطور أرقى صور المعرفة ، فإن العقل يبدو لنا كأنه قـــوة تصويرية ، أو تشكيلية (Plastique) قادرة على تليين قوالبها ، وتحطيمها في بعض الأحيان لصنع غيرها . ان نتائج أبحاث (برونشويك) في المراحل التي قطعها الفكر العلمي خلال تطوره ، تؤيد رأي علماء النفس ، والاجتماع .

٢ ـ ثم ان تبدلات العقل هذه ليست ناشئة عن الاتفاق ، والمصادفة ، وإنمـــا هي خاضعة لقانون سماه (لالاند) بقانون التقارب (Loi de Convergence) ، وهي متجهة إلى

---

1 - Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse, p. 635 .

غاية ، ومتصلة بحد ونهاية ، مطلبها الأعلى تنظيم المعرفة ، وهدفها الأسمى تنسيق الفكر ، كأن هناك - كما قال (بياجه) - قوانين طبيعية لتوازن وظائف النفس تقتضي أن يتجه الشعور الفردي ، أو الاجتماعي ، إلى غاية معينة ، وكأن عدم اتجاهه إلى هذه الغاية باعث على انحلاله واستحالته .

وقصارى القول : ان تطور المبادىء والمقولات ، تابع لعوامل اجتماعية وحيوية معاً ، إلاّ أن هذه العوامل - كما يتضح لنا من مناقشة النظريات السابقة - لا تؤثر في العقل من الخارج ، بل تؤثر فيه من الداخل ، كأنها مطالب ذاتية له . وهذا يدل على أن الفكر غير منفصل عن الحياة ، عضوية كانت ، أو اجتماعية ، فمن الوجهة الحيوية ترجع هذه المطالب إلى نزوع الفكر إلى توحيد الأشياء (Identification) ، وتمثيلها (Assimilation) ، ومن الوجهة الاجتماعية ترجع إلى نزوع الفرد داخل المجتمع إلى تمثيل أفكار أقرانه واستيعابها . فكما أن الفكر يمثل الأشياء ، كذلك العقول يمثل بعضها بعضاً ، فهي خاضعة إذن لقانون التقارب ، أو لقانون الحاجة إلى التفاهم المتبادل .

على أن هـــذه المطالب ، اجتماعية كانت ، أو حيوية ، ليست في الحقيقة إلا مطلباً واحداً ، لأن توحيد الأفكار لا يمكن أن يتحقق بصورة نهائية ، إلا إذا كانت جميع مدركاته المكتسبة متفقة بعضها مع بعض اتفاقاً تاماً ، وهذا النزوع إلى وحدة الأفكار ، واتفاقها ، والتحامها ، موجود في جميع صور الفكر ، منطقية كانت ، أو غير منطقية . وقد بينا سابقاً أن الرجل الابتدائي نفسه ينزع إلى هـــذا التوحيد ، فيوحد الفكر ، والأشياء ، كما يوحد الأشياء ، ويجمعها بعضها إلى بعض .

والقول الفصل في ذلك كله هو التفريق ، كما فصل (لالاند) ، بين العقل المكوِّن ، والعقل المكوَّن . فمن صفات العقل المكوِّن نزوعه الدائم إلى التوحيد ، ومن صفات العقل المكوَّن تبلوره داخل المبادىء ، والمقولات المؤقتة . وهذا الفرق بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن مطابق من الوجهة النفسية الفرق بين الوظيفة (Fonction) ، والبنية (Structure) . إن وراء اختلاف البنى وحدة في الوظيفة ، ومهما يكن في عناصر البنية من تباين ، فإنها تتجه دائماً إلى غاية واحدة .

فالعقل إذن جهد داخلي دائم لتنظيم عناصر الفكر تبعاً لمطالب الحياة والمجتمع ، وهذه القوة المنظمة ليست في الحقيقة إلا صورة من صور فاعلية التركيب .

وهكذا، فإن المفهوم الحركي للعقل لا يبعدنا كما رأيت إلى المذهب التجريبي ، بل يوصلنا إلى مذهب عقلي موسع ، متفق مع مبادىء علم النفس الحديث ، لا يقتصر على دراسة بنية الأفعال النفسية ، وكيفية تركيبها ؛ بل يطمح بطرقه ومناهجه إلى بيان وظائفها ومنافعها

١ ـ المصادر

A — Onvrages généraux

1 — Cuvillier, Manuel de philosophie, tome I. 534 — 577.
2 — Janet et Séailles, Histoire de la philosophie, 115 — 175.
3 — Rabier, Psychologie.
4 — Roustan, Psychologie.

B — Ouvrages spéciaux

1 — Brunschvicg, Les étapes de la philosophie mathé - matique. L'expérience humaine et la Causalité physique.
2 — Louis Rougier, Le paralogisme du rationalisme.
3 — Parodi, La philosophie contemporaine en France

C — sur les théories biologiques

1 — Bergson, Evolution créatrice.
2 — James. Philosophie de l'expérience,
Le pragmatisme.
La volonté de croire.
3 — Roustan, La science comme instrument vital. in Revue Méta. 1914
4 — Ruyssen, Evolution psychologique du jugement.
5 — Weber, Le rythme du progrés.

D — Sur les théories sociologiques

1 — Durkheim, Les formes élémentaires de la vie reli . gieuse.
2 — Essertier, Les formes inférieures de l'explication.

3 — Lévy — Brühl, Les fonctions mentales dans les socié.
tés inférieures.
L'âme primtive.
4 — Piaget, Logique génétique et sociologie,
in Revue Phliosophique, 1928

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

١ - قال (كلود برنار) : « التجربة هي المنبع الوحيد للمعرفة البشرية » ، وقال (هنري بوانكاره) : « التجربة هي المنبع الوحيد للحقيقة ، وهي وحدها تستطيع أن تعلمنا شيئاً جديداً » - هل تجد في هذين القولين ما يدل على ان صاحبيهما يدينان بالمذهب التجريبي ؟ .

٢ - ابحث في فطرية العقل .

٣ - العقل ، والهيئة الاجتماعية .

٤ - ابحث في مقولات العقل عند (كانت) و (رينوفيه) و (هاملن) .

٣- الإنشاء الفلسفي

١ - كيف يطرح علم النفس مسألة العقل على بساط البحث ؟ ما هو العقل ، ما هي مبادئه المقومة، وما هو أصلها ومنشؤها؟

٢ - ما هو العقل ؟

٣ - ما هي بنية الفكر المنطقية ، هل هنالك صور فكرية غير منطقية؟

٤ - هل مبدأ السببية متولد من التجربة ؟

٥ - ما هي المعاني المختلفة لكلمة عقل ؟ ، ابحث في الأمر المشترك الذي يجمع بينهـا

٦ - العقل ، والتجربة ، وأثرهما في المعرفة.

٧ - علاقة الحساسية بالعقل .

٨ - المذهب العقلي .

٩ ـ البحث في صور المذهب التجريبي المختلفة .

١٠ ـ قال (فرانكلن) : « الإنسان حيوان صانع للآلات » . هـل يشتمل هذا القول على جميع الصفات التي يتميز بها العقل البشري ؟

١١ ـ قيل: الاجتماع ثمرة من ثمرات العقل، وقيل أيضاً: العقل ثمرة من ثمرات الاجتماع. أوضح كلا من هذين القولين وانقده ، ثم اذكر ما هي علاقة العقل بالاجتماع ؟

١٢ ـ هل يمكننا أن نقول بتطور العقل كما نقول بتطور المعرفة ؟

الفصل الخامس عشر

الذكاء

تعريف الذكاء . — الذكاء في اللغة تمام الشيء . ومنه الذكاء في السن، وهو تمام السن، ومنه الذكاء في الفهم ، وهو أن يكون الإنسان تام الفهم سريع القبول . وذكيت النار إذا اتممت إشعالها .

والذكاء في اصطلاح القدماء سرعة الفهم ، وحدته ، أو جودة حدس من قوة النفس تقع في زمان قصير . يقال : رجل ذكي ، وفلان من الأذكياء ، يريدون به المبالغة في فطانته . كقولهم : فلان شعلة نار .

والذكاء في اصطلاحنا هو تعاون الوظائف الذهنية المختلفة ، كالتخيل ، والتجريد ، والحكم ، والاستدلال على حل بعض المسائل النظرية والعملية . فإذا قلنا فلان ذكي : أشرنا بذلك إلى جودة قواه العقلية ، أو إلى نجاحه في أعماله . وقولنا هذا هو حكم قيمة وتقدير .

ولما كنا قد درسنا كلا من الوظائف العقلية المختلفة على حدة ، كان لابد لنا من دراستها هنا من جهة ما هي كل تتعاون أجزاؤه على بلوغ غاية مشتركة .

أنواع الذكاء . — يختلف الناس بعضهم عن بعض بنوع ذكائهم .

فإذا اختلفوا بحسب كمية المواد التي يستوعبونها ، كان ذكاؤهم واسعاً، أو محدوداً .
وإذا اختلفوا بحسب درجة تعمقهم في الفهم كان ذكاؤهم سطحياً ، أو عميقاً .
وإذا اختلفوا بحسب سرعة الفهم كان ذكاؤهم حاداً ، أو بطيئاً .

وهناك عقول قاعدة ، تنشىء، وتبدع ، وعقول منفعلة تنقل ، وتقلد .

وهناك أيضا عقول مصدقة، وعقول منكرة . فالعقول المصدقة شبيهة بعقول الأطفال الذين يصدقون كل ما يقال لهم ، والعقول المنكرة لا تفكر إلا تفكيراً سلبيا تدحض به رأيا من الآراء .

وتختلف العقول المصدقة بعضها عن بعض بدرجة وثوقها . ان معظم الناس لايقتنعون إلا بالحقائق المطلقة ، فإذا اعتقدوا أمراً من الامور تعصبوا له، وأرغموا غيرهم من الناس على الإيمان به . وبعض الناس يشك في كل شيء لكسله وعجزه عن المخاطرة بالإيمان، وقد يكون الريب عند بعضهم ناشئا عن ميلهم إلى الصدق ، أو عن إخلاصهم للحقيقة .

وإلى جانب هؤلاء أيضاً : عقول نقادة لا تصدق ، ولا تنكر، إلابعد أعمال الروية في الأمر . ان موقفهم من الحقيقة موقف الدفاع لا الهجوم ، لأنهم لا يرون من الأشياء إلا نواحيها الضعيفة ، ولا يدركون من الامور إلا مشكلاتها الصغيرة ، حتى لقد تلقي هذه المشكلات على أعينهم حجابا يمنعهم من رؤية الحقائق الكلية . انهم يخافون من المخاطرة ، ولا يتعودون السباحة إلا في مياه الشواطيء .

ذكاء الحيوان . — إن دراسة ذكاء الحيوان تقتضي المقارنة بين الأنواع الحيوانية كلها. ولكن هذه المقارنة تستند إلى مسلمة أساسية ، وهي القول إن الذكاء واحد عند جميع الحيوانات ، لا يختلف إلا بحسب كميته ، ودرجته ، لا بحسب طبيعته ، ونوعه .

فإذا استندنا إلى هذه المسلمة ، وسلكنا الطريقة الخارجية في ملاحظة سلوك الحيوان أمكننا أن نقول : ان قدرة الحيوان على التكيف في المواقف التي يواجهها تدل على اتصافه بذكاء خاص .

ولكن هذا التكيف اما أن يتم بالغريزة ، واما أن يتم بتأثير التجارب، والأخطاء ، واما أن يتم بتأثير الذكاء .

١ – ان الحلول الغريزية أجوبة فطرية ، ونوعية ثابتة عن مؤثرات معينة ، أما الحلول التابعة للذكاء فهي أجوبة مبتكرة ، أو أجوبة شخصية متغيرة ، عن مؤثرات جديدة . غير معينة .

وقد يستخدم العقل في الوصول إلى أهدافه طرقاً مرنة لاتستطيع الغريزة استخدامها. وفيما يلي بعض التجارب التي أجراها (كوهلر) على بعض القردة لاختبار درجة ذكائها .

إذا قدمنا إلى أحد القردة شيئاً من الطعام اتبع في الوصول اليه خطاً مستقيماً، ولكننا إذا وضعنا في طريقه حاجزاً سلك بعض الطرق الملتوية في الوصول إلى طعامه .

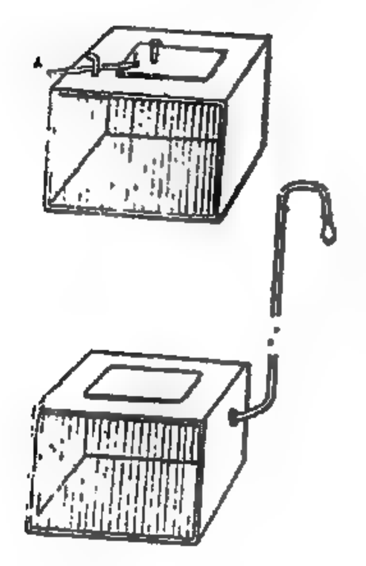
والقردة كلها تصل إلى طعامها بسهولة ، أما الكلاب ، أو القطط، أو الدجاج، فإنها لا تستطيع اجتياز العقبات الموضوعة في طريقها إلا بصعوبة . ولنضع القرد الآن في قفص ، ولنضع أمامه خارج القفص قليلاً من الطعام المحبب اليه . وليكن هذا الطعام معلقاً بخيط يستطيع القرد أن يشده ويجذبه اليه . ان جميع أنواع القردة قادرة على القيام بهذه الحركة . أما الكلاب فعاجزة عن ذلك

لنفرض الآن أن قطعة الطعام الموضوعة خارج القفص غير مربوطة بخيط ، وان أمام القرد عصا يستطيع أن يستعملها لتقريب قطعة الطعام منه . ان (الشمبانزي) يستخدم هذه العصا كما يستخدمها الإنسان (شكل ٥٧) . أما أنواع القردة الاخرى فعاجزة عن استخدام هذه الوسيلة في مثل هذا الموقف.

وأخيراً لنفرض أن القطعة موضوعة خارج القفص في جارور مفتوح من جهة واحدة، وهي الجهة المعاكسة لجهة القفص . ان إخراج هذه القطعة من الجارور يحتاج إلى حذق وفطانة ، لأنه يستلزم ضرب الجارور بالعصا لإخراج القطعة منه، ثم تقريبها من الحيوان. والحيوانات الوحيدة التي تنجح في هذه العملية هي أفراد (الشمبانزي) الذكية .

ان جميع هذه المواقف جديدة بالنسبة إلى الحيوان . وهي تحتاج كما ترى إلى فطانة ، وتخيل ، واختراع .

٢ – وهناك حلول آلية يصل اليهـا الحيوان بطريق التجارب ، والأخطاء ، وهي لا تحتاج إلى ذكاء، بل تحتاج إلى تكرار الفعل عدة مرات بحيث يصل الحيوان إلى النتيجة المطلوبة بطريق المصادفة ، والاتفاق . ويشترط في هذه المحاولات أن يكون الحيوان قادراً على إدراك الموقف بجملته ، قـادراً على الوصول إلى الحل فجأة .



لنذكر الآن مثالين للمقارنة بين حلول التجارب العمياء ، والحلول المشتملة على الذكاء .

المثال الأول . هو أن نضع أمام الحيوان علبة ذات غطاء يفتح بتحريك مزلاج ظاهر .

المثال الثاني . - هـو أن نضع أمامه علبة ذات غطاء لا يفتح إلا بتحريك آلية خفية متصلة بزر كابس معلق على جدار الغرفة .

(شكل ٥٥)

فالشق (وهو نوع من القردة القليلة الذكاء) يستطيع أن يفتح كلا من العلبتين بسرعة بطريق المحاولات ، والتجارب ، والأطفـال الذين لم يتجاوزوا الثانية من سنهم يشبهون الشق في محاولاتهم . وكثيراً ما يفتحون العلبة الاولى بعد القاء نظرة بسيطة عليهـا ، ويعجزون عن فتح العلبة الثانية . ان ذكاءهم يساعدهم على حل المسائل الواضحة ، أما المسائل المعقدة فإنهم لايستطيعون حلها إلا بطريق المحاولات والتجارب .

ان مشاركة العقل للغريزة ضئيلة جداً عند الحيوانات الابتدائية كالقصليات، ورأسيات الأرجل ، والفقاريات الابتدائية . أمـا عند الطيور ، والثدييات . فإن مشاركة العقـل أعظم وفي وسعنا أن نذكر هنا بعض الأمثلة الدالة على هذه المشاركة .

المثال الأول . — ذكر لنا (هادلي) أنه شاهد ديكا أمام معلف آلي تتساقط منه الحبوب ، والنخالة . فكان الديك يلتقط الحبوب ، حتى إذا ما انتهى من التقاطها احتال على إنزال كمية اخرى من المعلف الآلي . وكان لهذا المعلف الآلي مخل يفتح بابه ، فإذا كان المعلف مملوءاً من الحب بقي الباب مغلقاً ، وإذا كان فارغاً بقي الباب مفتوحاً . فكان الديك ينقر طرف المخل لإنزال الحبوب . فلما غطي المخل بغطاء من الحديد المصفح توقف الديك عن النقر لعدم فائدته .

المثال الثاني . — وضع كلب في قفص له باب يفتح بتحريك مخل واحد من الأمخال الأربعة المركزة فيه . وكانت الغاية من ذلك تدريب الكلب حتى يصبح قادراً على معرفة المخل الذي يفتح الباب. فكان الكلب يجرب الأمخال الأربعة الواحد بعد الآخر في نظام حتى يهتدي إلى المخل الصالح لفتح الباب .

المثال الثالث . — أراد قمقم أن يسطو على هرة كانت تأكل قطعة من اللحم، فنقرها في ذنبها ، حتى إذا ما التفتت إلى الوراء هجم على قطعة اللحم وسرقها منها .

— فهذه الأمثلة كلها تدل على أن سلوك الحيوان ليس سلوكاً غريزياً فحسب ، وإنما هو سلوك مصحوب بفطانة وذكاء .

قياس الاستعداد الفكري عند الانسان . — لقياس الاستعداد الفكري عند الإنسان فائدة عملية عظيمة ، لأنه ينفع في تقدير ذكاء التلاميذ، وبيان درجة تقدمهم، أو تأخرهم بالنسبة إلى سنهم ، كما ينفع في التوجيه المسلكي ، أو الاصطفاء المهني، وفي مقارنة الحالات الطبيعية السوية بالحالات المرضية (كالبلاهة ، والعته ، والجنون ، وغيرها) .

— لا شك في أن الحياة نفسها تقوم بهذا الاختبار ، فمواهب العامل في معمله لا تخفى على المهندس ، كما أن مواهب التلميذ في صفه لا تخفى على الاستاذ . ولكن قياس الذكاء يتميز بشروط لا تستطيع الحياة العملية تحقيقها ، وهي :

١ — السرعة . — لا يجوز تأخير الحكم على ذكاء الطالب حتى يخفق ، أو ينجح في

صفه، ولا على العامل حتى يظهر لنا عجزه في عمله، بل الحكمة تقضي بقياس استعداد كل منهما قبل مباشرة العمل .

٢ – الموضوعية . – يجب أن يكون الحكم على الذكاء موضوعياً مستقلاً عن العامل الذاتي. وهذا لا يتوافر لنا إلا إذا وضعنا قواعد لاختبار ذكاء الأفراد مستقلة عن معرفتنا الشخصية بهم .

٣ – الكمية . – يجب قلب الحكم الذاتي على ذكاء الفرد ، إلى كمية عددية تصلح للمقارنات المحكمة .

ومع ذلك فإن استخدام طريقة القياس هذه لا يخلو من الصعوبات :

١ – ان المقاييس المستعملة لا تجرد الاستعدادات الفكرية عما هو متصل بها من النزعات كالاهتمام بالعمل ، وحب الذات ، والثبات ، وحب الظهور ، والطموح ، والميل إلى الصدق ، دع أن الصفات الفكرية اللازمة للنجاح في الاختبار تختلف عن الصفات الفكرية اللازمة للنجاح في الأعمال المطابقة له . فقد ينجح الفرد في الاختبار ، ولا ينجح في العمل الحقيقي المقابل له .

٢ – ثم ان كل اختبار من الاختبارات النفسية يعتمد على المعلومات المكتسبة، فيقيس الاستعداد والمعرفة معاً ، أو الذكاء والذاكرة معاً ، انه ليصعب عليك مثلاً أن تقيس الاستعداد للرياضيات من غير أن تعتمد على معلومات الطالب الرياضية ، والقياس لا يمكن أن يكون مجرداً عن الشيء المقيس، فمن الضروري إذن في هذه الحالة أن لا يشتمل الاختبار على معلومات رياضية خاصة .

٣ – ان كثيراً من الاختبارات لا تستغني عن اللغة في عرض المسائل، أو حلها، وقد يكون الإخفاق فيها ناشئاً عن ضعف لغوي ، لا عن ضعف فكري ، فمن الضروري في هذه الحالة أن تنتبه لقدرة الطالب على الفهم والأفهام ، وسهولة استعماله للألفاظ . أن مراعاة هذا الشرط واجبة في المقارنة بين الأقوام المختلفة ، كما هي ضرورية في المقارنة بين الأطفال .

٤ – وأخيراً لابد من السؤال : هل هناك ذكاء عام مستقل عن طبيعة الموضوعات استقلالاً نسبياً ، أم هناك استعداد فكري خاص ببعض الموضوعات دون بعض . لذلك وضع العلماء مقاييس لاختبار الذكاء العام ، ومقاييس اخرى لاختبار الاستعداد الخاص ، كالتخيل ، والذاكرة ، والانتباه الإرادي ، والاستعداد اللغوي ، والقدرة على إدراك المشابهات ، والاستدلال ، وقوة الانتقاد ، وتختلف نتائج هـــذه الاختبارات بعضها عن بعض . فالاختبارات العامة تصلح لإظهار الفروق بين سن واخرى ، أمـــا الاختبارات الخاصة فتصلح لإظهار الفروق الفردية بين شخص وآخر .

طرق القياس . – لقد وضع (الفرد بينه) ، والدكتور (سيمون) سلماً متريا لقياس الذكاء . فنسج كثير من العلماء على منوالها . وهذا السلم يشتمل على اختبارات بسيطة موضوعة لسنة سنة من سني العمر (من الثانية حتى الخامسة عشرة) . فإذا استطاع الطفل أن يجيب عن القسم الأعظم من الأسئلة الموضوعة لسنه ، وعجز عن الإجابة عن الأسئلة الموضوعة للسن التي تليها، كانت سنه العقلية مساوية لسنه الحقيقية. وإذا كان عمرالطفل ست سنوات ، وكان عاجزاً عن الإجابة عن الأسئلة الموضوعة لسنه كانت سنه العقلية أدنى من سنه الحقيقية ، فإذا أجاب عن الأسئلة الموضوعة للسنة الرابعة كان متأخراً سنتين، وإذا أجاب عن الأسئلة الموضوعة للسن التي فوق سنه كان متقدماً. وتقدر درجة التقدم ، أو التأخر بقسيم رياضي يحصل عليه بقسمة السن العقلية على السن الحقيقية ، فإذا كانت سن الطالب العقلية مساوية لسنه الحقيقية ، كان القسيم مساوياً للواحد ، وإذا كانت أصغر أو أكبر ، كان القسيم أصغر من الواحد أو أكبر .

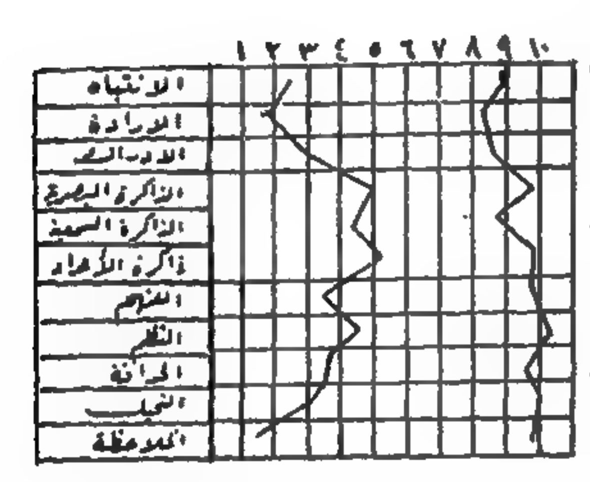
ويمكن أيضاً تصنيف الأشخاص بحسب المرتبة التي حصلوا عليهـا في الاختبار ، كما يمكن إيجـاد النسبة المئوية بين هــذه المرتبة ، وبين عدد الأشخاص الذين تم اختبارهم . فالشخص المتوسط تترجح مرتبته بين الربـــع الثاني والثالث من المـائة . والأشخاص المتأخرون تكون مرتبتهم من الربع الرابـع ، أمـــا المتقدمون فتكون مرتبتهم من الربع الأول .

ومن الممكن أيضاً رسم خطوط بيانية دالة على الاستعدادات النفسية، كقياس انتباه

الشخص ، وإرادته ، وإدراكه ، وذاكرته السمعية ، والبصرية ، وتخيله ، وملاحظته ، وفهمه ، الخ . ويشار إلى مرتبته في كل من هذه الأحوال النفسية المختلفة بنقطة على سطح ذي أشكال رباعية ، ثم توصل هذه النقاط بعضها ببعض ، فيتألف منها خط منكسر يدل على صورة الشخص النفسية . كما في الشكل التالي :

بعض مقاييس الذكاء . —

نذكر الآن بعض المقاييس المستعملة في اختبار ذكاء الأطفال .



شكل (٥٦)
الصورة النفسية لنوعين من الأطفال : العاديون في يمين الشكل ، والمتأخرون في يساره

آ ـ السنة الثالثة من العمر :

١ ـ الإشارة إلى أقسام البدن .
٢ ـ تكرار جملة ذات ستة مقاطع.
٣ ـ تكرار رقمين .
٤ ـ ذكر الأشياء المرسومة في إحدى الصور .
٥ ـ معرفة اسم الاسرة .

ب ـ السنة الخامسة :

١ ـ تكرار جملة ذات عشرة مقاطع.
٢ ـ تعريف الأشياء بمنافعها .
٣ ـ حساب أربع قطع من النقود .
٤ ـ تكرار أربعة أرقام .

ج ـ السنة السابعة :

١ ـ الانتباه لنواقص الأشكال .
٢ ـ تعيين اليد اليمنى ، والأذن اليسرى
٣ ـ نسخ شكل هندسي كالمعين مثلاً .
٤ ـ تكرار خمسة أرقام .

د ـ السنة التاسعة :

١ ـ تعريف الأشياء بغير منافعها .
٢ ـ ترتيب خمسة أشياء بحسب وزنها .
٣ ـ صرف النقود .

٤ - بيان تاريخ اليوم.

وإذا أردنا أن نختبر استعداد الأشخاص لادراك علاقة ، أو نسبة بين مفهومين ، أو شيئين أمكننا استعمال المقاييس التالية :

آ - يعطى الشخص ثلاث كلمات ، ويطلب منه إيجاد كلمة رابعة تكون نسبتها إلى الكلمة الثالثة كنسبة الكلمة الثانية إلى الاولى . مثال ذلك :

١ - البرد — الشتاء
الحرارة — (الصيف)
٢ - الكسل — العقوبة
الاجتهاد — (المكافأة)

ب - إتمام جملة ينقصها كلمة أو كلمتان ، أو تأليف جملة من كلمات متفرقة .

ج - ذكر سلسلة من أفراد نوع نباتي ، كالسنديان ، والجوز ، والتفاح ، والارز ... الخ ، وإيجاد اسم الجنس المشتمل عليها كلها .

وهناك إلى جانب هـــذه المقاييس التي تعتمد على اللغة مقاييس اخرى تستغني عن الألفاظ ، وتعتمد على أعداد ، أو أشكال ، يطلب من الشخص كشف نظامها ، والنسج على منوالها ، مثال ذلك :

١ — ٤	٧ — ١٠	٩ — ١٢	(١٣ — ١٦)
٢ — ٦	٣ — ٧	٤ — ٨	(٥ — ٩)
٣ — ٤	٦ — ٩	١٢— ١٧	(٢٤ — ٣١)

ثم انه يمكن أن يطلب من الشخص إبراز ما في بعض الجمل ، والأحاديث ، والرسوم ، من التناقض لمعرفة استعداداته المنطقية ، وملكاته الانتقادية .

نعطي الأطفال جملا كهذه : وقع أحد الأشخاص من دراجته فكسر رأسه ومات ، ثم حمل إلى داره وهو في حالة لا يرجى شفاؤه منها — عند تدهور القطار تصاب العربات الأخيرة بضرر بالغ ، فلتجنب هذا الضرر يكفي أن تقطع العربات الأخيرة .

أو نعرض عليهم صورة ترسم الريح تدفع الدخان إلى جهة مضادة للجهة التي تنحني اليها الأشجار ، أو صورة ترسم ميزاناً مائلاً إلى الجهة التي فيها الوزن الخفيف .

أو نلقي على الراشدين أسئلة مشتملة على استخراج بعض النتائج من بعض المقدمات ، أو على حل إحدى المسائل بالاستناد إلى بعض المعلومات . مثال ذلك :

الفضة أثقل من الحديد
والنحاس أخف من الفضة

فهل يمكن أن يستنتج من ذلك أن الحديد أثقل من النحاس ؟ . الخ . الخ ... وغير ذلك كثير .

ترابط الاستعدادات النفسية . — ان علاقة الظواهر الطبيعية بعضها ببعض مختلفة ، فتارة تكون ثابتة ، واخرى تكون متغيرة . فعلاقة الحرارة بامتداد المعادن مثلاً علاقة ثابتة . أما علاقة العقل بالذاكرة فمتغيرة ، لأن نمو الذاكرة لا يستلزم نمو العقل دائماً. وقد تكون قوة الحكم ، والاستدلال جيدة ، ولا تكون الذاكرة قوية . وكذلك العلاقة بين لون الشعر ، ولون العينين ، فقد يصحب العيون الزرق شعر أسود ، وقد يصحبها شعر أشقر . وإذا قايسنا بين الاستعدادات النفسية وجدنا علائقها متغيرة أيضاً . فقد تكون المواهب الرياضية مقارنة بالمواهب الموسيقية ، وقد تكون غير مقارنة بها . وغرضنا الآن أن نقيد هذه العلائق المتغيرة بقانون نستطيع به قياسها .

ان الظواهر النفسية ليست خاضعة للمصادفة والاتفاق ، وإنما هي خاضعة لنظام طبيعي . ولولا كثرة اشتباكها بعضها ببعض ، لما كانت علائقها متغيرة . ونحن لا نزال اليوم نجهل جميع التغيرات التي تطرأ على الظواهر النفسية . فلاغرو إذا صعب علينا قياسها .

الغاية من قياس ترابط الاستعدادات النفسية بيان النسبة الموجودة بينها. فإذا كانت هذه النسبة إيجابية كانت الظواهر متوافقة ، وإذا كانت سلبية كانت الظواهر متخالفة . مثال ذلك : أن النسبة بين الحرارة وامتداد الأجسام إيجابية ، وكذلك علاقة الاستعداد للهندسة بالاستعداد للحساب ، أما النسبة بين الغضب والتأمل فهي سلبية ، لأن ازدياد الغضب يفقد التأمل ، كما أن التأمل يخفف الغضب .

يقاس ترابط الظواهر بطرق مختلفة ، إلا أننا سنقتصر هنا على ذكر طريقة واحدة منها ، وهي طريقة الحاصيل :

طريقة الحاصيل . – هبني أردت أن أعلم ما هي علاقة الاستعداد للحساب بالاستعداد للهندسة والموسيقى ، أي ما هي درجة الترابط بينها .

لا شك أن اختبار شخص واحد لا يوصل إلى معرفة هذه العلاقة معرفة تامة ، ولذلك كان من الضروري أن يقايس المجرب بين كثير من الأشخاص. فإذا اختبرنا عشرة طلاب مثلاً في هذه المواد الثلاث أمكننا أن نعين نسبة الاستعداد لها . ولتكن الدرجات التي حازها الطلاب في هذه المواد كما يلي :

الدرجات من صفر إلى (٥)

	الحساب	الهندسة	الموسيقى
فريد	١	١	٤
حسن	٣	٣	٣
هاشم	٣	٣	٢
عدنان	٢	٢	١
مالك	٥	٥	٢
زهير	٢	٢	٣
سليم	٤	٤	٣
وديع	٣	٣	٤
فاروق	٤	٤	٥
وليد	٣	٣	٣

ان نظرة بسيطة إلى هذه الدرجات تبين لنا أن درجات الحساب لا تختلف عن درجات الهندسة . ويعبر العلماء عن هذه النسبة بقولهم : ان الترابط بين الحساب ، والهندسة ، ترابط تام ، أي أن الاستعداد للهندسة مصحوب دائماً بالاستعداد للحساب والعكس بالعكس. أما علاقة الحساب بالموسيقى فغير ظاهرة ، لأن الدرجات فيها غير متساوية .

يقاس ترابط الاستعدادات النفسية بقانون (براڤي – Bravais) وهـــو قانون رياضي استعمله (براڤي) لغايات اخرى عام ١٨٤٦ ، فأخذ بـــه (برسون) واستخدمه في قياس الترابط بين الاستعدادات .

والقانون هو :

$$م = \frac{مج\ س \cdot ع}{\sqrt{مج\ س^2 \cdot مج\ ع^2}}$$

ان (م) تدل على أمثال الترابط ، و (س) تـــدل على الفرق بين كل درجة من الجملة الاولى ، وبين المتوسط العام لهذه الجملة، و (ع) تدل على الفرق بين كل درجة من الجملة الثانية وبين المتوسط العام لهذه الجملة .

لننظر إلى درجـات الحساب ، والموسيقى التي حصل عليها الطلاب ، ولنعين مقادير س ، ع ، $س^2$ ، $ع^2$ ، بالنسبة إلى هذه الدرجات . فالمتوسط العـــام لدرجات الحساب (٣)، وقيمة (س) بالنسبة لدرجة (فريد) في الحساب هي:

س = ١ – ٣ = – ٢

وقيمتها بالنسبة إلى درجة (عدنان) هي :

س = ٢ – ٣ = – ١

أما قيمة (ع) فتحسب كما حسبت قيمة (س) . وإليك جدولاً يبين تطبيق القانون بصورة واضحة .

الطلاب	الحساب	س	$س^2$	الموسيقى	ع	$ع^2$	س٠ع
فريد	١	– ٢	٤	٤	+ ١	١	– ٢
عدنان	٢	– ١	١	١	– ٢	٤	+ ٢
زهير	٢	– ١	١	٣	٠	٠	٠

الطلاب	الحساب	س	س٢	الموسيقى	ع	ع٢	س . ع
هاشم	٣	٠	٠	٢	-١	١	٠
حسن	٣	٠	٠	٣	٠	٠	٠
وليد	٣	٠	٠	٣	٠	٠	٠
وديع	٣	٠	٠	٤	+١	١	٠
سليم	٤	+١	١	٣	٠	٠	٠
فاروق	٤	+١	١	٥	+٢	٤	+٢
مالك	٥	+٢	٤	٢	-١	١	-٢
	٣٠		١٢	٣٠		١٢	٠

$$\text{متوسط الحساب} = \frac{٣٠}{١٠} = ٣$$

$$\text{متوسط الموسيقى} = \frac{٣٠}{١٠} = ٣$$

مج س٢ = ١٢

مج ع٢ = ١٢

مج س ع = ٠

فإذا وضعنا هذه القيم في القانون حصلنا على :

$$ر = \frac{\text{مج س . ع}}{\sqrt{\text{مج س}^2 . \text{مج ع}^2}} = \frac{٠}{\sqrt{١٢ \times ١٢}} = ٠$$

يظهر لنا من ذلك أن أمثال الترابط بين الحساب، والموسيقى مساوية للصفر، وهذا يدل على انه ليس ثمة ترابط بين الاستعداد للحساب، والاستعداد للموسيقى .

لنطبق هذا القانون في علاقة الحساب بالهندسة :

الطلاب	الحساب	س	س²	الهندسة	ع	ع²	س . ع
فريد	١	– ٢	٤	١	– ٢	٤	+ ٤
عدنان	٢	– ١	١	٢	– ١	١	+ ١
زهير	٢	– ١	١	٢	– ١	١	+ ١
هاشم	٣	٠	٠	٣	٠	٠	٠
حسن	٣	٠	٠	٣	٠	٠	٠
وليد	٣	٠	٠	٣	٠	٠	٠
وديع	٣	٠	٠	٣	٠	٠	٠
سليم	٤	+ ١	١	٤	+ ١	١	+ ١
فاروق	٤	+ ١	١	٤	+ ١	١	+ ١
مالك	٥	+ ٢	٤	٥	+ ٢	٤	+ ٤
	٣٠		١٢	٣٠		١٢	١٢

فإذا وضعنا هذه المقادير في القانون حصلنا على :

$$م = \frac{مج\ س\ .\ ع}{\sqrt{مج\ س^{2}\ .\ مج\ ع^{2}}} = \frac{١٢}{\sqrt{١٢ \times ١٢}} = \frac{١٢}{١٢} = ١$$

وهذا يدل على أن الترابط بين الحساب والهندسة مساو لـ (١) ، أي أن علاقة الاستعداد للحساب بالاستعداد للهندسة علاقة تامة . وإذا استخرجنا قيم (م) من أمثلة مختلفة وجدناها تتحول من (+ ١) إلى (– ١) . فإذا كان م = + ١ كان الترابط إيجابياً ، وإذا كان م = – ١ كان الترابط سلبياً .

وقصارى القول أن في وسع العالم أن يستخرج من هذه العلاقات نتيجة تربوية . فإذا ثبت له بعد المقارنة بين درجات الطلاب أن الترابط بين المادتين إيجابي أمكنه أن يبحث عن السبب الذي يمنع الطلاب من إتقان المادتين معاً .

ومهما يكن من أمر فإن حساب هذه العلاقات لا يوصل إلى يقين مطلق ، بل يوصل

إلى نتائج نسبية . فهو لا يثبت لنا ضرورة الاقتران بين استعداد وآخر ، وإنما يثبت لنا إمكانه ، واحتماله ، أي احتمال استعداد الشخص للرسم عند استعداده للحساب ، واحتمال استعداده للحساب عند استعداده للهندسة .

وكلما كان الذكاء قوياً كان ترابط الاستعدادات النفسية إيجابياً ، ولذلك كان التوافق والتناسق في الاستعدادات خير دليل على قوة الذكاء ، ونمو العقل .

تطور الذكاء . – ان عقل الطفل منصرف أولاً إلى معطيات الحس ، ومقصور على إرضاء الشهوات الحاضرة ، وبالرغم من ميله الشديد إلى الاستطلاع تجد فهمه للأشياء سطحياً تماماً . انه كثير السؤال ، ولكنه في الوقت نفسه سهل الاقتناع . حتى لقد قال (الفرد بينه) : ان عقل الطفل أشبه شيء بعقل البليد الأبله . فهو يدرك تشابه الأشياء ، ويعجز عن إدراك تباينها . والطفل لا يدرك من الأشياء إلا ما هو نافع له ، أو صالح لإرضاء شهواته . وهو يعمم كثيراً ويوسع معاني الألفاظ . وفي وسعنا أن نذكر هنا بعض الحقائق وهي :

١ – ان الذكاء ينمو بنمو القوى الفيزيولوجية .
٢ – ان الذكاء الطبيعي ينمو حتى السادسة عشرة من العمر ، ويظل بعد ذلك ثابتاً .
٣ – كلما تقدم الطلاب في السن ظهرت الفروق الفردية بينهم في الذكاء بوضوح وجلاء .

الفروق الفردية . – يختلف الناس بعضهم عن بعض في الذكاء ، كما يختلفون في الطول ، والوزن ، فهناك الغبي الأبله ، وهناك الذكي العبقري ، وبين هذا وذاك درجات متوسطة كثيرة .

ومن الثابت اننا إذا أخذنا عدداً من الناس ، وقسنا صفة من صفاتهم وجدنا أن القسم الأعظم منهم يملك هذه الصفة بدرجة متوسطة ، وان القليلين منهم تتجلى فيهم هذه الصفة بدرجة قوية ، او بدرجة ضعيفة . ويمكن تقسيم أفراد المجموع إلى أربعة أقسام : فالقسم الأول يشتمل على المتفوقين وعددهم لا يزيد على الربع ، والقسم الثاني والثالث يشتملان على الأسوياء ، أو المتوسطين وعددهم لا يزيد على النصف ، والقسم الرابع

يشتمل على الأغبياء ، وعددهم لا يزيد على الربع .. وهناك نتائج تربوية لهذا القانون تتعلق بتوزيع الطلاب في الصف سنتكلم عنها في كتاب التربية .



شكل (٥٧)
الشمبانزي يحسن استخدام العصا



الكتاب الرابع

الحياة الفاعلة

الحياة الفاعلة

المدخـــل

الحركات

أثر الحركات في الحياة النفسية . – تمثل الحركات دوراً هاماًجداً في الحياة النفسية. لذلك قال (ريبو) : إن الحركة هي اللحمة التي ينقش عليها الشعور وشيه »[1]، وقـــد رأينا سابقاً أن حالات الإدراك الخارجي، والهيجان ، والانتباه، والحكم مصحوبة دائماً بالحركة . حتى لقد بين علماء أمراض النفس أن تشويش الحركات ملازم في أغلب الأحيان لتشويش الفكر .

وأحسن مثال يدل على ارتباط الحركة بالفكر ،الفعل التصوري الحركي(Action idéo-motrice) ، وهو فعل يتبع التصور مباشرة ، مثال ذلك : أن رؤية جسم من الأجسام كافية في حالات الذهول الذهني ، لتوليد الحركة الموافقة له . فإذا رأيت مثلاً ذرة من الغبار على كمك ، نفضتها بحركة آلية ، فتتبع الحركة الإحساس . وكذلك تصور الحركة المدركة ، أو المتخيلة ، فهو يؤدي دائماً إلى توليد تلك الحركة ، أو هـــو كما قبل بداية تنفيذها . والمثال من ذلك تجربة (شفرول[2] Chevreul) ، أو تجربة التحريض النفسي

1 - Ribot, La vie inconsciente et le mouvement, p. 3.

(٢) تجربة (شفرول): إذا علقت بإصبع من أصابع يدك الثابتة رقاصاً، شاهدت أن تفكيرك في تحريك الرقاص إلى جهة من الجهات المكتنفة تحدث تلك الحركة، وإذا تابعت هذه الحركة بعينيك زدت نطاقها اتساعاً . فالإدراك يزيد إذن شدة تصوراتنا السابقة عند انضمامه إليها .

الحركي (Induction Psycho — motride) التي أجراها (فره – Féré) على المرضى العصبيين مستعيناً بمقياس القوة . (شكل – ٥٨) .



(شكل – ٥٨) التحريض النفسي الحركي

إذا وضعت في يد شخص عصبي مقياس قوة ، وطلبت منه أن يضغطه ، ثم حركت يدك أمامه وجدت أن قوة ضغطه لمقياس القوة تزداد بمشاهدة الحركة، حتى تبلغ زيادتها ثلث ما كانت عليه أو نصفه . ان رؤية الحركة هي التي تحدث هذه الزيادة .

ويمكننا أيضاً بالفعل التصوري الحركي تعليل الدوار[1]، ودوران الطاولة[2]، وقراءة الأفكار ، كما في تجارب (كومبرلانه Cumberland)[3] .

وليست الفكرة علة الحركة في الفعل التصوري الحركي ، وإنما هي من الناحية الفيزيولوجية تلك الحركة نفسها ، لأنها جارية في العضلات ، ومهيأة داخل المراكز العصبية المحركة . ولا ندري كيف يمكن الفكرة المفارقة للجسد أن تحرك العضلات . ان الحالة اللاشعورية من حيث هي حالة شعورية لا تنقلب إلى فعل ، بل الذي ينقلب إلى فعل هو الحالة الفيزيولوجية المقابلة لها . وسنذكر عند دراسة المنعكس الشرطي بعض الأمثلة التي تبين لنا كيف ينقلب التصور إلى فعل .

---

(١) الدوار ينشأ هنا عن الخوف من الحركة المتصور وقوعها .

(٢) ان الدوران ينشأ هنا عن الحركات اللاشعورية التي ينقلها الحاضرون إلى المنضدة بتأثير المجرب .

(٣) ان قراءة الأفكار مبنية على تأويل الحركات العضلية، واللامح الوجهية، التي يشاهدها المجرب بادياً على الشخص . فالمجرب يقبض على يد الشخص ، ويستنتج من حركات يده محل الشيء المخبأ الذي يفكر فيه. وقد درس (غلاي Gley) هذه الحركات بعد تسجيلها بجهاز (ماري Marey) فتبين له أن حركات اليد اللاشعورية تزداد شدة عند تقرب المجرب من الشيء المخبأ . وقد تتراخى أو تزول عند وجدان الشيء .

١ ـ الحركات الأولية

ليست حركات الأجسام العضوية إلا ظاهرة من ظواهر الخلايا الحية: وهي قابلية التنبه.

التنبه الخلوي . ــ عرف (كلود برنارد) قابلية التنبه بقوله: « هي اتصاف كل جزء من أجزاء الجسم الحي بخاصة الفاعلية، وبخاصة رد الفعل على تأثير العوامل الخارجية ».

طبيعة هذا التنبه . ــ هل يمكننا إيضاح قابلية التنبه بالعوامل الفيزيائية، والكيماوية؟ ان أكثر علماء منافع الأعضاء المعاصرين يذهبون إلى ذلك . نعم ان تعقيد تركيب (البروتوبلازما) واشتباك عناصرها يجب أن يؤخذا هنا بعين الاعتبار، ولكننا إذا لاحظنا ذلك تبين لنا أن شرائط قابلية التنبه ترجع إلى خاصة التحول ، أو عدم الاستقرار الملازمة للألبومينات الحية . ان هذه المواد تجمع في داخلها ذخائر من الطاقة تجعلها شبيهة بالمواد المتفجرة . والمؤثر الخارجي مهما يكن نوعه ، ميكانيكياً كان ، أو كهربائياً ، أو ضوئياً ، يحرر هذه الذخائر ، ويطلقها من أسرها . ويسمى انطلاق هذه الذخائر بقابلية التنبه .

قوانينه . ــ ان دراسة قوانين التنبه جديرة بالاهتمام ، لأنها تنطبق على جميع الكائنات الحية ، وخصوصاً على أفعال الإنسان. فمن هذه القوانين:

١ ــ **قانون العتبة (Loi de seuil) .** رأينا سابقاً أن لحدوث الإحساس عتبة شعورية، ومعنى ذلك أننا لا نشعر بالمؤثر إلا إذا بلغ درجة معينة من الشدة. ونقول الآن : ان المؤثر الضعيف لا يحدث حركة، أو رد فعل ، إلا إذا بلغ أصغر حد من القوة نسميه بعتبة المؤثر .

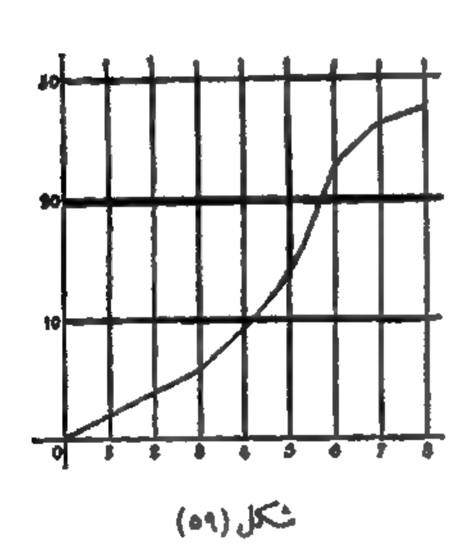
٢ ــ **قانون المطابقة بين تغيرات المؤثر وتغيرات رد الفعل .** ــ ان رد الفعل لا يزداد ازدياداً مطابقاً لازدياد شدة المؤثر ، بل يزداد ازدياداً أبطأ . ويمكن إيضاح هذا القانون بالخط البياني التالي : (وهو منحن على شكل S) .

ان هذا الخط البياني يمثل ازدياد طول النبات بتأثير الحرارة شكل (٥٩):

فخط الفاصلة فيه يدل على ازدياد درجة الحرارة ، أما خط الترتيب فيدل على ازدياد طول النبات .

وما قانون (ويبر) الذي ذكرناه في فصل الإحساس إلا حالة خاصة من هذا القانون .

٣ – قانون التفاوت بين المؤثر ورد الفعل . – ان شدة رد الفعل ليست مساوية لشدة المؤثر . والبرهان على ذلك أنك إذا نقلت إلى عضلة من العضلات ، بواسطة عصب من الأعصاب المحركة ، كمية من الطاقة الكهربائية ، ثم قست بعد ذلك كمية العمل المتولد من تقلص تلك العضلة ، وجدت هذا العمل في بعض الأحيان أعظم من الطاقة المنقولة إلى العضلة بمائة مليون مرة . ومن السهل إيضاح هذا التفاوت بين المؤثر ورد الفعل على الطريقة المبينة سابقاً ، وذلك أن كل جسم عضوي إنما هو مدخرة من مدخرات الطاقة (وهذه الطاقة مدخرة في العضلات لا في الأعصاب) . ووظيفة المؤثر هي تحريض هذه المدخرات ، وتفريغ القدرة الكامنة فيها . ان قانون التفاوت قانون عام ، ينطبق على الحركات البسيطة ، كما ينطبق على الأفعال المركبة ، كالأفعال الغريزية ، والإرادية .



شكل (٥٩)

المطابقة بين تغيرات المؤثر وتغيرات رد الفعل

٤ – قانون نوعية رد الفعل وتخصصه . – لا يختلف رد الفعل باختلاف نوع المؤثر ، بل يختلف باختلاف طبيعة الخلية . فالمؤثر الواحد يحدث في خلايا العضلات تقلصاً ، وفي خلايا الغدد إفرازاً ، وقد يختلف المؤثر ، ولا يختلف رد الفعل ، فيكون المؤثر كيماوياً ، أو كهربائياً ، أو ميكانيكياً ، إلا أنه لا يحدث في (الآميبا) إلا تقلصاً ، وفي حباحب

البحر (النوكتيلوك Noctiluqe)[١] إلا ضياءاً . فرد الفعل تابع إذن لطبيعة الخلية ، لا لطبيعة المؤثر . وقد بينا رأينا في هذا القانون عند كلامنا على الإحساس .

٢ ـ الحركات المركبة

١ ـ **الأفعال المنعكسة .** ـ الفعل المنعكس أبسط الحركات المركبة الخاصة بالأجسام الكثيرة الخلايا ذات الأجهزة العصبية . وهو رد فعل غير إرادي ينشأ آليـــا عن تنبه عصب حسي ، ويستند إلى روابط عصبية سابقة . والمنعكس الأولي حـالة خـاصة من أحوال قابلية التنبه الخلوي ، أو هو كما قيل قابلية التنبه الخلوي المنظمة . فإذا كانت الزاوية التي ينتهي اليها قوس الانعكاس عضلة كان المنعكس ، وفقا لقانون النوعية المشار اليه سابقا ، حركة ، أو تقلصا عضليا ، كالمنعكس الرضفي، أو المنعكس العيني . وإذا كانت الزاوية التي ينتهي اليها القوس غدة ، كان المنعكس ، عملا بقانون النوعية أيضا ، إفرازاً ، كإفراز اللعاب عند مضغ الطعام مثلاً . وقد بينا خطورة هذه الأفعال المنعكسة عند الكلام على الإفرازات الداخلية، فلنقتصر الآن على ذكر قوانينها:

قوانين الأفعال المنعكسة . ـ إن الفـاعلية المنعكسة تخضـع لقوانين قابلية التنبه ، وتخضع أيضا لقوانين خاصة بها ؛ فمن هذه القوانين :

١ ـ قانون التحـديد (Loi de localisation) . ـ إذا كان المؤثر ضعيفا انحصر المنعكس في ناحية التنبه .

٢ ـ قانون الإشعـاع (Loi d'irradiation) . ـ إذا كان المؤثر شديـداً انتشرت الحركة شيئا فشيئا في العضلات المختلفة حتى تعم الجسد كله .

---

(١) كلمة (نوكتيلوك) مشتقة من اللاتينية (Noctis) الليل، و (Lucere) لمع. وهي تدل على حيوان وحيد الخلية يعيش على سطح البحر ، ويمكن أن يسمى (حباحب البحر) .

٣ – قانون الارتجاج الطويل (Loi de l'ébranlement prolongé) . – يبقى التأثير في النخاع الشوكي مدة من الزمان بعد انقطاع المؤثر ، فينشأ عن المؤثر الواحد جملة من الأفعال المنعكسة المتتابعة .

٤ – قانون التنسيق (Loi de Coordination) . – إن في بعض الأفعال المنعكسة ترتيبا وتنسيقا يدلان على غائيتها . (ويمكن أيضا تفسير هذه الغائية بقانون الإشباع) .

المنعكس والشعور . – إن بعض الأفعال المنعكسة (كمنعكسات الجهاز الهضمي بتأثير الطعام) لا شعوري ، وبعضها الآخر شعوري . والأفعال المنعكسة الشعورية على أنواع : فمنها ما يكون فيه الشعور مقصوراً على المؤثر كما في المنعكس العيني ، ومنها ما يكون فيه الشعور مقصوراً على رد الفعل كما في حركات المري المتصاعدة عند الاستفراغ ، ومنها ما يكون فيه المؤثر ورد الفعل كلاهما متصفين بالشعور كما في حركة إغماض الجفن . وقد زعم الدكتور (جورج دوماس) أن الشعور لا يقوم هنا بأي دور في حدوث الحركة؛ لأنه ظاهرة ثانوية لا تأثير لها، ولو فقد الشعور لما أدى فقدانه إلى زوال المنعكس ، قال : إنك تستطيع أن تقطع القشرة الدماغية من غير أن يؤدي قطعها إلى زوال الأفعال المنعكسة ، لأن القشرة الدماغية مركز الأحوال الشعورية ، أما الأفعال المنعكسة فمتعلقة بالنخاع الشوكي . وقد خالفه في ذلك كثير من العلماء ، فقالوا : إن جميع الحركات كانت في الأصل مصحوبة بشعور ومقصودة بإرادة ، ثم انجلى الشعور عنها شيئا فشيئا، فمما قاله (تيتشنر Titchener)[1] في كتاب علم النفس : ان جميع الحركات اللاشعورية ، كحركات القلب الآلية ، وحركات الأمعاء ، وغيرها ، كانت في الأصل شعورية . وإن الصفة اللاإرادية للفعل المنعكس صفة مكتسبة لا صفة فطرية . ولكن هذه النظريات الجريئة لم يقم عليها حتى الآن برهان علمي قاطع .

خطورة الفاعلية المنعكسة . – إن لفاعلية الانعكاس خطورة كبرى، حتى أن بعض

---

١ - Titchener, Manuel de psychologie (Trad. p. 461)

علماء النفس ، وأكثر علماء الفيزيولوجيا جعلوها أساس السلوك ، وزعموا أن جميع أنواع السلوك متولدة منها ، لأنهم وجدوا للأفعال المنعكسة درجات مختلفة ؛ فمنها الآلي البسيط ، ومنها المنظم الغائي الخاضع للإرادة ؛ إلا ان إرجاع جميع أنواع السلوك إلى هذه المنعكسات المختلفة ليس بالأمر السهل ، لأن هناك أنواعا من السلوك مركبة جداً ، لم يتفق العلماء بعد على إرجاعها إلى الفاعلية المنعكسة .

فينبغي لنا إذن أن نبين أولاً : ما هو أثر الفاعلية المنعكسة في سلوك الكائنات الحية العالية ، ولا سيما سلوك الإنسان . ان الفاعلية المنعكسة مغطاة عند الإنسان بالفاعلية الإرادية ، فإذا ارتفع غطاء الإرادة كشف لنا عن حياة آلية (اوتوماتكية) تقرب الإنسان من الحيوان ، قال (بيرون) في كتابه : « علم النفس التجريبي (Psychologie expérimentale) : ان لدى الطفل منذ ولادته ثروة عظيمة من الحركات اللاارادية ، والآلية ، وقدرة على استخدامها ، ورثها عن أجـــداده من غير أن يتعلمها . وسنرى عند الكلام على السلوك الإرادي أن القسم الأعظم من هذا السلوك مبني على تنظيم هذه الحركات الآلية .

المنعكس الشرطي . — ومن أعظم الأفعال المنعكسة شأنا ، وأكثرها خطورة ، المنعكس الشرطي (Reflexe Conditionné) ، وقد أشار اليه (باولو Pavlov) الروسي عند كلامه على منعكسات الغدد ، وافرازاتها ، قال : اذا وضعنا في فم كلب قطعة من اللحم أفرزت غدده قليلاً من اللعاب ، وهو فعل منعكس بسيط ، ولكن لنسمع الكلب صوتا من الأصوات (صوت جرس مثلاً) عند اعطائه قطعة اللحم ، ولنجرب هذه التجربة عدة مرات ، ثم لنحذف بعد ذلك قطعة اللحم ، ولنسمع الكلب صوت الجرس من غير أن نطعمه شيئا ، ان سماعه لهذا الصوت يكفي لإحداث الإفراز في فمه ، ويسمى الإفراز في هذه الحالة الجديدة بالمنعكس الشرطي . فالمنعكس الشرطي ينشأ اذن عن الجمع بين مؤثر وآخر ، كسماع صوت ، أو رؤية لون ، أو حك ناحية من نواحي الجلد ، أو غير ذلك . ويمكن أن ينشأ أيضا عن ارتباط المؤثر بجملة من المؤثرات المختلفة ، فلا يحدث اذ ذاك الا اذا اجتمعت هذه المؤثرات واشتركت جميعها في التأثير .

ومعنى ذلك أن المنعكس الشرطي ناشىء عن منبه مختلف عن المنبه العادي . الا أنه

قد ارتبط به بصورة اصطناعية ، حتى ناب المنبه الاصطناعي في حدوث الفعل عن المنبه الطبيعي . والمنعكس الشرطي مرتبط بالمخ ، فإذا نزعت قشرة المخ انقطع هو معها ، فهو إذن أرقى من الأفعال المنعكسة البسيطة ، لا بل هو شبيه بالأفعال العالية من حيث ارتكازه العصبي ، وله شأن عظيم في سلوك الإنسان لتعقد جملته العصبية ، وكثرة اشتباك عناصرها . دع أن المنعكس الشرطي يصلح لتعليل آلية الأفعال المركبة .

١- فهو يبين لنا أولاً كيف يصبح أحد المنبهات إشارة دالة على الآخر ، وكيف يمكن إبداله منه ، وكيف تتكون هذه الرموز التي تمثل دوراً هاماً في الحياة العاقلة .

٢ - وهو يبين لنا أيضاً كيف يولد تصور الحركة عين النتائج التي تولدها الحركة ، كما في بعض الأفعال التصورية الحركية ، وكيف يمكن تكون الفعل الإرادي ، وتنظيم حركات الفرد ، وترتيبها ، وكيف تتم حادثة الانتقال الاقتراني، وهي الحادثة التي جعلها العلماء أساس جميع النزعات المكتسبة ، وعلة ارتقاء السلوك ، وتكامله .

٣ - وهو يصلح أخيراً لتعليل انضمام العناصر النفسية الاجتماعية إلى العناصر النفسية العضوية ، حتى لقد قال (مارسل موس Marcel Mauss) : إن وراثة الأفعال المنعكسة الشرطية توضح لنا تجمع الآثار الاجتماعية في أجسام الأفراد وبقاءها في الأجيال المتتابعة[1] .

الحركات التلقائية . - يقول (بين - Bain) : إن الأعضاء تتحرك ، في بعض الأوضاع ، من تلقاء ذاتها، من غير أن تكون حركتها ناشئة عن مؤثر خارجي. والسبب في حركتها زيادة الفاعلية العضوية ، كحركة الطفل في رحم امه ، ونهوض الإنسان من نومه دون تأثير خارجي مباشر ، وفيضان الفاعلية في حالة الغذاء الجيد ، والصحة ، والشباب ، أو في بعض الطبائع والأمزجة المتصفة بالنشاط والفاعلية . وقد سمى (بريه ر Preyer) هذه الحركات بالانبعاثية ، وقال : إنها قليلة، ولكننا إذا حللنا بعض

1 - Marcel Nauss. Journal de psychologie, déc. 1924 - p. 911

الأمثلة ، ومنها حركات الطفل ، تبين لنا من تحليلها أن هذه الحركات ليست تلقائية تماماً ، لأنه لابد للحركة من سبب خارجي ، أو داخلي ، حتى لقد قال (دولاج Delage) : انه لا معنى للحركة التلقائية وإن لكل حركة سبباً ، فمن أسبابها بعض المنبهات الخارجية الضعيفة التي تؤثر فينا في اليقظة ، أو في النوم ، أو بعض المؤثرات الداخلية التي تنشأ عن القناة الهضمية ، أو الدورة الدموية ، أو تركيب الدم ، أو الإفرازات أو غيرها.

هل يمكن إرجاع حركات الحيوان إلى حالات الانتحاء (Tsopisme) . ـ إن حالات الانتحاء حالات اتجاه في نمو النبات يرجعها علماء الطبيعة إلى أسباب فيزيائية ـ كيماوية . ولنذكر الآن بعض الأمثلة الدالة على ذلك : اذا وضعنا نباتاً في قبو مظلم ، حوّل ساقه الى الجهة التي يدخل منها النور. وتسمى هذه الظاهرة : (فوتوتروبيزم ـ الاتجاه نحو النور) . والجذر الأساسي في النبات يتجه الى باطن الأرض عمودياً ، ويسمى هذا الاتجاه الى الأرض بالاتجاه الإيجابي (Géotropisme positif) . وجذع الشجرة يتجه اتجاهاً معاكساً للأرض ، وتسمى هذه الظاهرة بالاتجاه السلبي (Géotropisme négatif) . ان أكثر علماء الحياة يعتقدون اليوم أنه يمكن تعليل هذه الظواهر تعليلاً ميكانيكياً ، بالعوامل الفيزيائية الكيماوية ، كتأثير الضوء ، والجاذبية ، والحرارة ، والرطوبة . وغير ذلك .

وقد شبه علماء الحياة حركات الحيوان الابتدائية بحركات التروبيزم ، وسموها بالتاكتيزم (Tactismes) . مثال ذلك : اننا اذا وضعنا في ماء بعض الحيوانات الابتدائية ، من نوع البرامسي (Paramécies) ، ووضعنا فوقها نقطة من حمض الخل ، شاهدنا بعد قليل أن هذه الحيوانات قد تجمعت كلها في الناحية الحمضية ؛ فهل جاءت الى هذه الناحية مدفوعة بقوة ميكانيكية ، كالقوة التي تجعل المغناطيس يجذب برادة الحديد ، أم جاءت اليها مختارة كما يجيء السائح في الصيف الى واحة ليتفيأ في ظلال أشجارها ؟ هل يقال ان تجمع الدعاسيق الحمراء (الكوكسينل Coccinelles) في رؤوس الأغصان اتجاه سلبي ميكانيكي ؟ أم هو حركة مصحوبة بحس وارادة ؟

اننا لا نستطيع الآن أن نجزم في أمر هذه الحركات هل هي ميكانيكية قسرية ؟ أم تلقائية عفوية ، ولكن أبحاث العالم الأمريكي (جيننس Jennings) ، تدل على أن حركات (البرامسي) ليست ميكانيكية تماماً ، لأنها لا تتجه الى الناحية الحمضية اتجاهاً مستقيماً بسيطاً ،

بل تسير في اتجاهات مختلفة ، تارة ذات اليمين واخرى ذات اليسار، فتتقرب من الناحية الحمضية ، ثم تبتعد عنها ، ولا تزال تتردد في حركاتها حتى تتجمع أخيراً فيها ، فلو كان تأثير الحمض في هذه الحيوانات ، كتأثير المغناطيس في برادة الحديد، لما حصل هذا التردد، والتنوع ، والتباين في حركاتها ، ولاتجهت الى الناحية الحمضية اتجاهاً مستقيماً ، وكما انه لا يجوز ارجاع هذه الحركات الى قوى ميكانيكية ، فكذلك لا يمكننا أن نقول : انها ناشئة عن شعور الحيوان بالملائم ، والمنافي ، ولا ان نقول ان ابتعاد الحيوان عن الحمض وتقربه منه ناشئان عن تألمه منه ، أو تلذذه به ، وربما كان الباعث على هذه الحركات أمراً شبيهاً بالغريزة ؛ الا أن سرها لا يزال غامضاً ، ويرجع حله الى علم الحياة لا الى علم النفس . فلنقتصر اذن في هذا الكتاب على ذكر الحركات الأساسية التي تتألف منها فاعلية الإنسان ، ألا وهي الحركات الغريزية ، والعادية ، والإرادية .

فالحركات الغريزية . ـ أكثر تعقيداً من الأفعال المنعكسة ، وهي فطرية وغير مكتسبة .

أما الأفعال العادية . ـ فهي مكتسبة بالتكرار، وغير فطرية، يرجع تاريخها الى مبدأ حياة الفرد .

وأما الأفعال الارادية . ـ فهي التي يختارها الإنسان بعقله ، ويفضلها على غيرها من الحركات الممكنة .

وسندرس في الفصول الثلاثة التالية كلاً من هذه الحركات الثلاث .

الفصل الأول

الغريزة

١ ـ توطئة عامة

ليست غايتنا من البحث في الغريزة دراسة أحوال الحيوان النفسية ، لأن البحث في الغريزة شيء ، ودراسة نفسية الحيوان شيء آخر . نعم ان الأفعال الغريزية كثيرة عند الحيوان ، ولكن الحيوان لا يتحرك بالغريزة وحدها ، بل ربما كانت له أفعال كثيرة لا تنحل الى غرائز . والحيوانات لا تتشابه كلها في أفعالها ، وأحوالها النفسية . ولا يمكن مقارنة النحلة بالسرطان ، ولا السرطان بالضفدع ، ولا الضفدع بالأرنب . فلنقتصر اذن على دراسة الغريزة من حيث هي فاعلية خاصة مشتركة بين الحيوان والإنسان، ولنقابس بينها وبين الأفعال الميكانيكية من جهة، وبينها وبين الأفعال العاقلة من جهة اخرى. لعلنا بعد ذلك نهتدي الى معرفة حقيقتها .

تعريف الغريزة . — قال (كلاباريد) : الغريزة فعل نافع يقوم به جميع أفراد النوع على نمط واحد من غير خبرة ، ولا تعلم ، ومن غير اطلاع على غاية الفعل ، أو على علاقة تلك الغاية بالوسائل المؤدية اليها .

وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف (رومانس) ، الا أنه يصف الغريزة من الناحية الداخلية لا الخارجية ، ولو كنا نعلم ما يجري داخل نفس الحيوان عند قيامه بأفعاله الغريزية لقبلنا هذا التعريف، الا أننا لا ندري هل تعلم الطيور ما تهدف اليه من بناء الأعشاش، أم هي جاهلة به .؟ ومن الصعب على العالم أن يغوص على نفس الحيوان، وأن يميز الشعوري فيها من اللاشعوري .

فخير لنا اذن أن نقتصر على وصف الفعل الغريزي من الوجهة الخارجية فقط ، وان نعرف الغريزة كما عرفها (لويد مورغان) أو (بيه رون). فقد قال (لويد مورغان) في كتاب سلوك الحيوان : الغريزة سلوك فطري يشتمل على الأفعال المعقدة التي تحدث من غير خبرة سابقة . وهي تهدف الى ما فيه مصلحة الفرد ، وبقاء جنسه ؛ لا بل هي ناشئة عن تفاعل مؤثرات خارجية ، وداخلية ، مشتركاً بين أفراد النوع جميعاً ، قابلة للتغير والتبدل بتأثير الخبرة ، والتجربة .

وقال (بيه رون Piéron) : الغريزة نزعة فطرية مشتملة على أفعال نوعية تبلغ درجة الكمال منذ بدايتها دون خبرة سابقة ، وهي تابعة لبعض الشرائط الخارجية المتعلقة بها تعلقاً نسبياً ، إلا أنها مع ذلك كثيرة الصلابة في خطوطها العامة ـ هذا إذا لم نقل في جميع نواحيها الجزئية ـ وهذه الصلابة تحول بينها وبين مؤالفة الشروط الجديدة .

تصنيف الغرائز . ــ تصنف الغرائز أولاً بحسب الغايات التي تتجه اليها . فإما أن تكون فردية (Individuels) كالغرائز التي تدفع الحيوان الى البحث عن الغذاء ، والادخار ، وبناء الأوكار . واما أن تكون أهلية (Domestiques) كالغرائز التي تدفع الحيوان الى الدفاع عن صغاره . واما أن تكون اجتماعية ، كغرائز النحل وغيرها .

وقد تصنف أيضاً بحسب درجة تعقدها ، وكيفية نشوئها . وقد تصنف أخيراً كما قسمها (رومانس) الى أولية (Primaires) ، وثانوية (Secondaires) ، وتشكيلية (Plastiques) . فالغرائز الأولية ضرورية ، ومطلقة ، وعامة ، وثابتة ، كغريزة التغذي ، والغرائز الثانوية وليدة التطور ، يرجع تاريخها الى نشأة النوع . فقد اكتسبها الحيوان في الماضي ، ثم توارثتها الأجيال المتتابعة حتى أصبحت فطرية ، وهي على التحقيق عادات قديمة ، كغريزة الخوف من الإنسان عند بعض الحيوانات . والغرائز التشكيلية مشتقة من الأولية والثانوية معاً ، بتأثير العقل ، كغريزة بناء الأوكار ، وحضن البيوض وغير ذلك .

حدود الغريزة . ــ أين تبدأ حدود الغريزة ؟ هل تظهر في النبات أم تظهر في

الحيوان دون النبات ؟ ان حركات النبات المتسلق التي وصفها (داروين) شبيهة بالأفعال الغريزية، لأن هذا النبات يحرك لولبه كما تحرك الحيوانات الكثيرة الأرجل أطرافها. ولكن العلماء لم يجمعوا بعد على القول بوجود الغريزة في النبات لأن الغريزة عندهم لا توجد الا حيث توجد الألياف العصبية ، غير أن العالم الطبيعي الهندي (جاغاديس بوز Sir Jagadis Bose) زعم أن في بعض أنواع النبات أليافاً عصبية ، وانها لذلك متصفة بشيء من الحساسية الغريزية .

ثم أين تنتهي حدود الغريزة ؟ هل تمتد الى الإنسان ؟ لاشك أن للأطفال غرائز شبيهة بغرائز الحيوان ، كغريزة الرضاعة ، والمص ، والعض ، والقضم ، والمس ، والقبض . ولكن هنالك غرائز خاصة بالإنسان ؟ لقد أثبت (وبليم جيمس) ذلك بصورة لا تقبل الريب . الا أنه من الصعب في هذه الحالة تحديد ما يرجع من سلوك الإنسان الى الغريزة، ومايرجع منه الى العادة ، والإدراك .

٢ ـ صفات الغريزة ومميزاتها العامة

لابد في الإحاطة بصفات الغريزة من المقارنة بينها وبين الفعل المنعكس من جهة ، وبينها وبين العقل من جهة اخرى

آ ـ الغريزة والفعـــل المنعكس

ان العلماء يعتقدون أن الغـرائز ليست الا سلاسـل من الأفعـال المنعكسة مرتبطة الحلقات بعضها ببعض ، مثـال ذلك : اني اغمض عيني اغماضاً غريزياً عندما يدخلها قليل من الغبار ، وأسعل سعالاً غريزياً عندما تدخل حنجرتي قطرة من الماء ، وأسحب يدي بصورة غريزية أيضاً عندما ألمس جسماً محرقاً . ولكن هذه الحركات التي نسبناها إلى الغريزة يسميها علماء الفيزيولوجيا بالأفعال المنعكسة وما الفعل المنعكس في نظر هؤلاء الفيزيولوجيين الا غريزة أولية ، كما أن الغريزة عندهم ليست سوى مجموع من الأفعال المنعكسة . نعم ان بين الفعل المنعكس البسيط ، وبين الغرائز المعقدة اختلافاً كبيراً ،

ولكن هذا الاختلاف اختلاف في الكم لا اختلاف في الكيف ، ومع ذلك فإن الغريزة تختلف عن الفعل المنعكس بالصفات التالية :

١ – التعقيد . – الفعل المنعكس حركة بسيطة محدودة تنشأ عن مؤثر حسي، وهو مقصور على عدد معين من العضلات . أما الغريزة فمعقدة ، ومشتملة على حركات غير محدودة ، وهي تستلزم في الجملة حركة الجسم كله ، أو معظمه ، لا حركة عضو واحد من أعضائه . ان صنع أقراص العسل يتضمن حركات مختلفة معقدة، أما المنعكس الرضفي[1] فهو حركة بسيطة على نمط واحد . فالفعل المنعكس إذن أبسط من الغريزة ، لذلك قيل: ان المنعكس حركة ، أما الغريزة فإنها فعل .

ولكن هذا الفرق في التعقيد لا يميز الغريزة عن الفعل المنعكس تمييزاً تاماً . ان المؤثر في الفعل المنعكس ، إذا كان شديداً ، أدى إلى حركات تشمل الجسم كله ، فإذا وخزت شخصاً في يده وخزاً خفيفاً تقلصت يده وحدها، أما إذا وخزته وخزاً قوياً حاداً، أدى ذلك إلى اتساع حدقة العين ، وصعود الدم إلى الوجه ، وإفراز الادرينالين ، وتحريك الجسم كله بحركات دفاعية مختلفة .

٢ – الدافع الباطني . – قد ينشأ الفعل الغريزي عن مؤثر خارجي ، ولكن المؤثر في هذه الحالة يكون علة عرضية لا علة حقيقية . والأفعال المنعكسة تتوقف عادة على المؤثر الذي يولدها من غير أن يكون لها علاقة بحالة الكائن الحي الباطنية ، في حين أن الغريزة ليست كذلك ، ولذا لا يمكن التنبؤ بنتائجها . فالخطاف مثلاً يهاجر قبل مجيء الشتاء ، حتى انه ليميل إلى الهجرة بالرغم من وجوده في أمكنة حارة ، فليس البرد إذن هو الباعث الحقيقي على الهجرة ، وإنما الباعث عليها دافع باطني ، والدجاجة لا تحتضن البيض إلا إذا أحست بدافع داخلي إلى ذلك . وكثيراً ما تتكامل الغريزة بالتقليد . ان غريزة نقد الحب عند الصيصان لا تتكامل إلا بتقليد الدجاج ، أما الفعل المنعكس فلا يحتاج إلى التقليد ، بل يجري على نمط واحد لمجرد حدوث المؤثر الذي يولده .

---

(١) المنعكس الرضفي (Reflexe rotulien) من الرضف ، وهو في اللغة عظام في الركبة كالأصابع المضمومة ، ويقال أيضاً : الداغصة ، وهو العظم المدور المتحرك في رأس الركبة .

على أنه لا يجوز لنا ، في جميع الأحوال ، أن نجعل الفعل المنعكس ناشئاً عن عوامل خارجية محضة ، لأنه هو نفسه تابع أيضاً لقابلية الانعكاس الخاصة بالجسد .

وهذا التأثير الباطني يزداد في الأفعال المنعكسة المركبة ، حتى انه ليبلغ نهايته في الأفعال المنعكسة الشرطية مثل إفراز اللعاب ، ومواء الهر عند رؤية أطباق الطعام . أضف إلى ذلك أن الغريزة نفسها قد تتوقف على مؤثر خارجي في كثير من المناسبات ، كالغضب الذي يظهر عند مصادفة مانع خارجي يحول بين الإنسان وبين تحقيق رغبته .

٣ – الغائية . – والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس أيضاً بغائيتها ، فغاية غريزة التغذي ، والدفاع عن النفس بقاء الفرد ، وغاية الغريزة الجنسية بقاء النوع ، وغاية الغرائز الاجتماعية بقاء المجتمع .

أما الفعل المنعكس فهو كما بينا حركة بسيطة ، ليس لها على الأكثر غاية ، نعم ان هذه الحركة قد تكون نافعة لعضو معين ، ولكن نفعها له ليس ذاتياً ، وإنما هو عرضي ، ما منفعة المنعكس الرضفي مثلاً ؟ انه جواب آلي عن مؤثر خارجي لا غير ، وهو قسري بالرغم من جميع الموانع التي تعترضه . إذا تحرك منعكس الحنجرة مثلاً ، لم تستطع أن ترده بالرغم من مضرته . وقد يشتد بك العطاس حتى يصطدم رأسك بجسم قريب منك ، فالمنعكس لا يتكيف إذن بحسب الظروف الخارجية ، أما الغريزة فقابلة للتغير والتبدل ، وهي تتكيف بحسب العوامل الخارجية ، بالرغم من ثبوتها النسبي . ان العنكبوت ينسج خيوطه على أبعاد المحل الذي يؤمه ، والطيور تستخدم لبناء أعشاشها كل ما تجده في طريقها من المواد ، ولنذكر الآن بعض الأمثلة الدالة على غائية الغريزة .

قلنا أن العناكب تنسج خيوطها على أبعاد الأمكنة التي تكون فيها ، ونضيف الآن إلى ذلك : أنها تستخدم هذه الخيوط لاصطياد الحشرات . وقد ذكر لنا (فابر Fabre) ، غريزة عجيبة من غرائز الحشرات تدل على أن الغريزة غاية مستقلة عن منفعة الفرد ، وذلك أن بعض الزنابير ينتخب لتغذية يرقانته فريسة من العنكبوت ، أو النحل ، فيضربها بحمته على عقدها العصبية مرة أو عدة مرات ، حتى يخدرها ، (فالسفكس) الأصفر الجناح يصطاد الجدجد (Grillon) ، فيقلبه على ظهره ، ثم يطعنه ثلاث طعنات متتابعة :

الاولى في عنقه ، والثانية في مفصله الخلفي ، والثالثة في جوفه ، حتى إذا توقفت حركة أرجله الست ، أخذه (السفكس) إلى جحره ، وتركه هناك ، ثم اصطاد جدجداً ثانياً ، وثالثاً ، ورابعاً ، حتى يملأ منها جحره ، ثم يبيض بيوضه فوقها ، وهي مخدرة، ثم يغطيها بقليل من الرمل، وفضلات النبات، فإذا خرجت اليرقانة من البيضة وهي فوق هذه الحشرات تغذت بلحمها المعد لها . و (الاموفيل) يصطاد يرقانة الفراشة ، كما يصطاد (السفكس) الجدجد، إلا أنه لا يطعنها ثلاث طعنات فحسب، بل يطعنها في جميع مراكزها العصبية، ان بعض الحشرات يكتفي بطعنة واحدة ، وبعضها بثلاث طعنات ، وبعضها يحتاج إلى طعنات كثيرة، ويختلف عدد هذه الطعنات باختلاف المراكز العصبية الواجب تخديرها ، فكأن (السفكس) جراح ماهر ، أو عالم بالتشريح ، لا يضرب فريسته إلا على قدر الحاجة ، لأنه لا يصطادها لنفسه، بل لأولاده، ولو كانت طعناته أقوى ، أو أكثر عدداً، لقتل الفريسة ، وأفسدها قبل خروج يرقانته من البيضة .

ولكن العلماء يقيدون غائية الغريزة ببعض الشروط . فيقولون أولاً : إن الغائية ليست خاصة بالغريزة وحدها . لأن الفعل المنعكس نفسه قد يتصف بالغائية عند تعقد عناصره واتساقها ، ولأن له في منافع الأعضاء وظيفة ظاهرة[1] ، ويقولون ثانياً : ان في وصف (فابر) لعلم (السفكس) مبالغة شديدة ، فقد بين الدكتور (بكهام) وزوجه أن (السفكس) ليس جراحاً ماهراً، وان طعناته ليست محكمة، وان عددها يختلف باختلاف الظروف ، والأحوال ، وان اليرقانة كثيراً ما تموت بدلاً من أن تتخدر ، وان صغار (السفكس) كثيراً ما تأكل الدودة الميتة ، من غير أن تفرق بينها وبين الدودة المخدرة . وأيد الدكتور (رابو)[2] هذه الملاحظة الأخيرة ، فقال : ان حركات (السفكس) في هجومه غير منتظمة ، وأنه يطعن فريسته كيفما يتفق له ذلك ، فهو إذن لا يحسب عدد طعناته ، ولا يقدر مسافاتها. وأثبت (بوفيه) أيضاً: أن أقراص العسل التي تصنعها النحل ليست مسدسات منتظمة الشكل تماما ، وان قليلا من التدقيق يكشف لنا عن كثير من النقص في أشكالها . أضف إلى ذلك أن الغريزة قد تكون في بعض الأحيان مضرة ،

---

1 — Piéron, Psychologie expérimentale,
2 — Rabaud, Comptes rendus de l'Académie des sciences, 12 Nov.1917.

والدليل على ذلك أن بعض أنواع النمل تربي حيوانات طفيلية تأكل لها صغارها ، وتهدم على هذه الصورة مستعمراتها وقراها ، وبعض الحيوانات الثديية تأكل النبات السام ، فيودي ذلك بحياتها . فكمال الغريزة إذن أسطورة ، ولا وجود لهذه الأساطير إلا في مخيلة الكتاب .

أضف إلى ذلك أن لبعض الأفعال المنعكسة غاية نافعة في قيام الأعضاء بوظائفها . وفي بعض التجارب ، أن الهرة المنزوع مخها إذا سمعت صوتاً اتجهت بعينيها إلى مصدر الصوت وهذا دون شك فعل منعكس غايته حفظ بقاء الحيوان .

٤ - المدة . - والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس بمدتها ، لأن الفعل المنعكس يبقى ما بقيت الحياة ، أما الغريزة فهي كما قال (وليم جيمس) متقطعة . فإذا لم تصادف عند ظهور المؤثر ما يبرزها ، ويمرنها ، ضعفت ، واختفت ، ولم يظهر أثرها . نعم ان هناك غرائز أثبت من غيرها ، كغريزة حفظ البقاء ، وغريزة الاغتذاء . ولكن أكثرها لا يبقى الا اذا انقلب بالتكرار الى عادة ، فالأطفال مثلاً يولدون مزودين بميل غريزي الى محاولة التعبير عن شعورهم بالأصوات ، والإشارات ، والكلام ، فإذا لم يجد هذا الميل ما يظهره ، ويدربه ، ضعف ، وتلاشى ، حتى أنه ليعسر على مثل هؤلاء الأطفال أن يتعلموا الكلام فيما بعد . قال (وليم جيمس) : ومن هذه الغرائز ، غريزة الاجتماع ، وهي تسهل علينا تربية الحيوانات ، وتدريبها ، الا أنها اذا اهملت وتركت بدون ممارسة ضعفت ، وتلاشت ، وصعب على صاحبها بعد ذلك استرجاعها . ان مزارعي (آديروندداك) يلاقون الأمرّين في ارجاع هذه الغريزة الى بعض الحيوانات بعد اختفائها ، فإذا أفلتت بقرة من القطيع واختبأت في الغاب عدة أيام ، ثم أنتجت فيه ولداً ، أصبح عجلها الصغير متوحشاً ، كبقر الوحش ، سريع العدو كالظبي ، لا يمكنك القبض عليه ، الا بالحيلة ، والقسوة .

ان الصوص عند خروجه من البيضة يجري وراء شيء متحرك لا فرق عنده في ذلك بين الإنسان ، والدجاجة التي حضنته . ولكن هذه الغريزة سريعة الزوال ، فإذا عزل الصوص منذ ولادته عن غيره ، زالت غريزته هذه بعد عدة أيام . قال (سبالدينغ) : رأيت صوصا فصل عن امه عشرة أيام ، فلما جمعناهما امتنع عن الجري وراءها ، وبالرغم

من أن الدجاجة كانت تناديه بنقيقها فإنه كان يبتعد عنها دائماً ، ولم تجد جميع الوسائل في إعادة هذه الغريزة اليه ، حتى اننا وضعناه في الليل تحت جناح امه ، فلما طلع الفجر أفلت منها وهرب. وقال أيضاً: لقد أبقيت ثلاثة صيصان عندي ملففة في ثوب حتى بلغت اليوم الرابع من سنها، فلما أخرجتها إلى النور لم تألفني، بل كانت تهرب مني كلما تقربت منها، وكنت قد وضعتها على منضدة بالقرب من نافذتي ، فلما فككت أسرها ، انطلقت نحو زجاج النافذة كالطيور البرية ، حتى أن أحدها اختبأ وراء أحد الكتب ، وركن إلى احدى زوايا الغرفة ، وبقي فيها ساكناً لا يتحرك . ولو لم ألفّ هذه الصيصان ، أو لو أخرجتها قبل ذلك إلى النور لتبعتني من دون أن تخاف مني ». ومن غرائز البط أنه كلما رأى الماء ألقى بنفسه فيه ، ولكن هذه الغريزة سريعة الزوال أيضاً. فالبط إذا حرم ممارستها فقدها، وكذلك صغار البط فإنها إذا لم تتعود السباحة في الماء منذ أيامها الاولى أضاعت هذه الغريزة.

ومما قاله (وليم جيمس) : تولد الحيوانات الثديية متصفة بغريزة الرضاعة ، ثم تتعود بعد ذلك امتصاص الثدي ، وقد تدوم هذه العادة إلى ما بعد سني الفطام الطبيعي . إلا أن غريزة الرضاعة هذه موقتة تماماً ، لأنك إذا عودت الطفل، لأمر ما، التغذي بطريقة اخرى ، صعب عليك بعد ذلك إرضاعه . ان غريزة الرضاعة تختفي إذن بسرعة ، وأحسن دليل على ذلك سهولة الفطام في جميع الأنواع الحيوانية .. ما أكثر التصورات المتتابعة التي تلوح في ذهن كل من الشاب، والكهل ، وما أسرع زوالها. ففي سني الطفولة يستبدل المرء بألعابه المبددة ألعابا رياضية منظمة ، فإذا اجتاز هذه المرحلة ، ولم يتصل بأقرانه ، ولم يتعلم قذف الطابة ، أو تجذيف القارب ، أو ركوب الخيل ، أو التزحلق ، أو الصيد ، أو السباحة ، أصبح على الأغلب فيا بقي من مراحل العمر حلس بيته، لا يتعلم من هذا شيئاً ، وان وجد من الوقت متسعاً لذلك ، لأنه يتقاعس دائماً أمام الجهد الذي تستلزمه التمارين الاولى ، في حين أن الشاب يقدم عليها بكل حماسة وقوة . والغريزة الجنسية نفسها قد تزول بعد الامتناع الطويل ، لأن استمرارها تابع للعادات المكتسبة في سني فاعليتها التامة . لا تتعود النفس التمادي في الفسق والفجور، إلا بتأثير الرفيق السوء، وعفاف الشباب يسهل على المرء عفة الكهولة. ان أعظم قواعد التربية خطورة أن تضرب الحديد وهو حار ، وأن تستفيد من أمواج الحماسة الاولى التي تنقل التلاميذ من موضوع إلى آخر ، قبل تضاؤلها واختفائها .

ان مبدأ الاهتمام الذي أشار اليه كثير من علماء التربية يستند إلى هذه الملاحظات التي ذكرها (وليم جيمس) : وهي أن كل اهتمام يفي بحاجة من الحاجات ، وكل حاجة فهي مقابلةلغريزة من الغرائز ، فإثارة الاهتمام في نفس الطفل ترجع إلى إيقاظ نزعاته الغريزية بصورة مباشرة ، أو غير مباشرة ، وإيقاظ هذه النزعات ، وتمرينها ، وتثبيتها، يؤدي في النتيجة إلى نمو الطفل .

ان انقطاع الغريزة وزوالها أمر واقعي، ولكن بعض علماء النفس المحدثين يزعمون أن الغريزة التي لم يثبتها التمرين لا تزول تماماً عن النفس ، بل تبقى كامنة فيها ، وأن الغريزة التي حالت الظروف دون ظهورها لا تطرح تماماً ، بل تبقى ذات فاعلية خفية . ان ظروف الحياة تضطرنا أحياناً إلى كبت هذه الغرائز ، ولكن هذا الكبت لا يمنع الغريزة من الظهور ثائرة علينا . ان السد الذي نقيمه في وجه التيار قد يوقف جريان الماء مدة من الزمان ، ولكن الماء المتجمع قد يهدم السد ، ويجرف جميع الموانع التي أقمناها في طريقه . لقد درس (فرويد) بهذه الطريقة تاريخ الغريزة الجنسية ، ودرس تلاميذه أيضاً الغرائز الاخرى ، وسنقتصر الآن على الإشارة إلى دراسة (بوفيه) لغريزة الكفاح .

قال (بوفيه) . ان الطفل يحب العراك كسائر الحيوانات ، ويسمى ميله إلى العراك بغريزة الكفاح . انه يتمرن بألعابه على المعارك التي ستعرضها عليه الحياة ، فلو اتبع غرائزةالطبيعية لصار مكافحاً ، إلا أنه لا يترك على حالته الطبيعية ، بل يمنع من ممارسة غريزته ، وهذا المنع يسوقه إلى تحويل غريزته ، ونقلها ، وتصعيدها ، فيلهو بالألعاب العنيفة ، ويحب كفاح الثيران ، وصراع الرياضيين ، وقد يميل إلى التقشف ، أو يناضل في سبيل المثل الأعلى .

ان هذا التأويل رائع جداً ، ولكنه لا يبطل ملاحظات (جيمس) بل يتممها ، ولو ملنا بمذهب (فرويد) كما هو دون تعديل لما منعنا ذلك من القول: إن الغريزة لاتبقى على حالها إلا إذا برزت في الوقت المناسب، وثبتت اقدامها بالتمرين، والممارسة .

ب ـ الغريزة والعقل

ان اختلاف الغريزة عن العقل، أشد من اختلافها عن الفعل المنعكس، لأن العقل ألين من الغريزة ، وأقدر منها على الاستعانة بالماضي ، والحاضر ، وأكثر منها تكيفاً ومؤالفة للشرائط الجديدة ، فيخترع ، ويجدد ، ويبدع ، حتى لقد قيل : ان العقل هو التقدم والارتقاء ، وان الغريزة هي الوقوف والركود .

وقد فرق العلماء بين الغريزة والعقل بالصفات التالية :

١ – **الغريزة فاعلية عمياء .** – ومعنى ذلك أنها لا تستطيع أن تؤالف شرائط البيئة السريعة التبدل، بل تبقى على حالها . وقد قال (فابر) : ان في الغريزة إلى جانب العلم ، جهلاً مطبقاً ، وظلاماً عميقاً . فمن الأمثلة الدالة على ذلك أن (السفكس) الأصفر الجناح يضع الجديد الذي يصطاده على باب جحره ، ثم يدخل جحره بعد ذلك ليطلع على ما فيه ، ثم يخرج منه ، ويجر فريسته إليه ، فإذا دخل (السفكس) جحره ، وأبعدنا الجديد عنه قليلاً، أعاده بعد خروجه من الجحر إلى محله، ثم زار الجحر ثانية، فإذا أعدنا التجربة ، عاد (السفكس) إلى ما كان عليه ، وهكذا حتى يدخل الجحر أربعين مرة . ومن هذه الأمثلة أيضاً أن العنكبوت يدافع عن شرنقته بشدة ، فإذا وضعت في أرجله كرة من الراتنج بدلاً من الشرنقة دافع عنها بحماسة، كأنها شرنقته ،ولا يتركها إلا بعد أن يمضي زمن التفريخ ، ومنها أن الكلب الأليف يدوس غطاءه كأنه نائم على الأرض ، ومنها أن الهرة تستر برازها، وتحاول ذلك عدة مرات، وإن كان ذلك البراز ساقطاً على الصخر، ومنها أن النحلة تملأ خليتها عسلا ، وتستمر على ذلك خلال ثلاث ساعات متوالية رغم ثقب الخلية ،وخروج العسل منها ، ولا يخطر ببالها أبداً أن تسد الثقب لحفظ العسل في الخلية .

٢ – **الغريزة متخصصة .** – العقل يستطيع أن يؤالف كل شيء ، أما الغريزة فمحدودة ، ومتخصصة. قال (فابر) : « ان الغريزة لا تعرف الأشياء إلا بالطرائق الثابتة

المرسومة لها » . مثال ذلك : أن النحلة تقيس زوايا المسدسات المنتظمة التي تصنعها كأنها رياضي حاذق ، ولكنها تعجز عن الخروج من قارورة وجه عنقها إلى جهة مقابلة لجهة النور . مثال آخر : إذا قطعت الأهداب التي تعود (السفكس) أن يقبض عليها ليجر بها فريسته ، تركها وأعرض عنها من غير أن ينتبه لأمر آخر ، وهو أنه يستطيع أن يجر فريسته بمخالبها . ان هذا الجراح الماهر لا يعرف ، كما يقول (فابر) ، إلا الامور الداخلة في نطاق غريزته .

٣ - الغريزة نوعية . - ان الغريزة مشتركة بين جميع أفراد الجنس ، أو بين أفراد النوع الواحد من ذلك الجنس من غير أن يكون هناك اختلاف بين فرد وآخر ، أما أفعال العقل ، فتختلف باختلاف الأفراد ، مثال ذلك : أن لكل نوع من أنواع الحشرات المخدرة صيداً خاصاً، وكل نوع منهـا يختلف عن الآخر ، في تخدير فريسته ، ودفنهـا في التراب قرب البيضة ، وكذلـك كل نوع من أنواع الطير ، فهو يختلف عن الآخر في صنع وكره .

وقد يقال : ان الغريزة لا تشمل جميع أفراد النواع ، فملكة النحل لا تملك الغرائز العجيبة التي نجدها عند عاملات النحل ولكن هـذا الاختلاف اختلاف ظـاهر فقط ، وقد نرد عليه بقولنا : إن الغريزة مشتركة بين جميع الإفراد ، إلا أن ملكة النحـل قد فقدت، لعدم استعمالها إياها . ولا فرق بين الدودة التي تصبح ملكة ، والتي تمسي عاملة ، لأن اتصافها بهذه الصفة ، أو بتلك ، راجـع إلى كيفية عنايتنا بهـا ، وإلى نوع الغذاء الذي نقدمه اليها .

على أننا نقيد نوعية الغريزه بالملاحظات التالية :

١ - ان نوعية الغريزة ليست مطلقة ، لأن هناك اختلافات فردية في الصفات النفسية ، والجسدية ، ولا يمكن أن يكون هناك اثنان من الأفراد متساويين تساوياً تاماً . ولكن هذه الاختلافات الفردية ضعيفة . وهي لا تمنـع العالم النفسي من القـول : ان أفراد النوع الواحد متشابهون في غرائزهم . أضف إلى ذلك أن التربية قد تؤدي إلى تباين

الأفراد بالرغم من اعتمادها على أساس غريزي واحد، كما أنها قد تتوصل إلى تنشئة أفراد متجانسين رغم اختلاف غرائزهم.

٢ – ان بقاء الغريزة على حال واحدة ليس مطلقاً، لأن غرائز النوع تتغير بتغير الزمان.

٣ – ان تغير الغريزة ليس مخالفاً لنوعيتها، مثال ذلك: أن الطير تبني أعشاشها بأوراق الشجر وعيدان القش، كما تبنيها أحياناً بعيدان الكبريت، وبقايا لفائف التبغ، وبعض الأسلاك المعدنية الرقيقة التي تجدها قرب المعامل. فغريزة البناء واحدة، وإن اختلفت المواد المستعملة فيه.

٤ – فطرية الغريزة وكمالها المباشر. – ان الأفعال العقلية تقتضي الاكتساب، والتعلم، والخبرة، والتجربة، أما الغريزة ففطرية، ومعنى ذلك أنها تولد مع الفرد، ولا تكتسب بالخبرة، والتجربة، والتعلم، بل تورث من جيل إلى جيل، كأنها كما قال (فابر): وحي طبيعي كامن في القلب، مثال ذلك: إن (السفكس) لا يتعلم الجراحة من غيره، بل يعرف بنفسه جميع المراكز العصبية التي يجب طعنها. وكذلك أفراد الطير، فهي تصطاد الذباب منذ خروجها من البيضة، من غير أن تتعلم ذلك من غيرها. والنحلة لا تتعلم صنع أقراص العسل من غيرها، كما أن النملة لا تتعلم من أحد صنع الأروقة التي تحفرها تحت الأرض، فالأفعال الغريزية فطرية، وكاملة منذ ظهورها.

٥ – ثبوت الغريزة. – ينتج مما تقدم أن أفعال العقل تتكامل بالتدريج. أما الأفعال الغريزية فثابتة، لا تتغير، ولا تتكامل، فالنحلة تصنع أقراص العسل في زماننا، كما كانت تصنعها في زمان (ارسطو)، من غير أن تبدل منها شيئاً. ولكن علماء التطور يقولون ان الغريزة قابلة للتغير، والتبدل، فلا هي محدودة الشكل، ولا هي ثابتة، ولا تجد غريزة واحدة في النوع تبقى على ما هي عليه، بل الغريزة تتكامل على مر العصور، بانتقالها من جيل إلى آخر. على أننا إذا اقتصرنا على دراسة الغريزة في الفرد،

تبين لنا أنهـا ثابتة محدودة ، وأكثرها ثبـوتاً الغرائز البيولوجية ، فأفراد النحـل تصنع العسل ، والعناكب تنسج الخيوط ، والطيور تبني الأعشاش ، وغرائزها لا تتغير من ميلاد الفرد إلى موته .

ج- بعض الملاحظات العامة

١ - ان نوعية الغريزة ليست مطلقة ؛ لأن عادات عاملات النحـل وطباعها تختلف باختلاف الأقاليم ، وقد تختلف أيضاً باختلاف الأفراد رغم وجودها في إقليم واحد .

٢ - إن كمال الغريزة نسبي ، لأن الحيوان يحتاج في بعض أفعاله الغريزية إلى شيء من الاكتساب ، والتعلم ، مثـال ذلك : إذا ولد الطير في القفص لم يبن وكره ، ولم يغرد كثيره من أفراد نوعه . وقد أشرنا سابقاً إلى قول علماء التطور بتغير الغريزة ، وتكاملها على مر العصور بالتدريج .

٣ - إن ثبوت الغريزة نسبي ، لأن الغريزة متقطعة ، تتخذ أشكالاً مختلفة ، وتضعف وتتضاءل ، وقد تتكيف بحسب الشرائط الخارجية ، وكثيراً مـا تتبدل صور أفعالها بتبدل الظروف المحيطة بها . ان كثيراً من التجارب ، والملاحظات ، تؤيد هـذا القول . فقد شاهد (فابر) في إحدى مستعمرات الحشرات أن غريزة (السفكس) الأصفر الجناح ليست عمياء تماماً . لأنه يتوقف عن دخول جحره بعـد تكررالتجربة ، ثم يجر فريسته ويدخلها جحره من غير أن يعود إلى ما كان عليه . وقد شاهد (ربو) أيضـاً أن زنابير إفريقية لا تقـوم بأفعالها الغريزية على نمط واحد . وشاهد (بكهام) أن(الاموفيل) وهـو من غشائيات الأجنحة ، يملأ جحره بقليل من التراب ، ليستر ما وضـع فيه ، وأنه حينما يبلغ بعمله هـذا سطح الأرض يأخذ حجراً ويربص به تراب الجحر ، ليجعله صلباً كتراب الأرض المجاورة ، فإذا وجد اختلافاً في الاستواء وضـع عليه قليلاً من التراب ، ثم رصه بالحجر من جديد ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يحصل على استواء تام . وهذا يدل على أن الحيوان قادر في بعض الأحيان على استخدام الآلات .

ينتج من كل ما تقدم أن الغريزة تتكيف بحسب الشرائط الجديدة ، وانهـا ليست متخصصة تماماً، ولا عمياء تماماً، وان حدودها العالية المتصلة بالعقل ليست أوضح من افقها الأدنى المتصل بالفعل المنعكس ، ولعل حدودها لا تتضح لنا تماماً ، إلا إذا بحثنا في المذاهب الفلسفية المختلفة التي تحاول الكشف عن حقيقتها ، فما هي إذن حقيقة الغريزة ؟

٣ ـ حقيقة الغريزة

للفلاسفة في حقيقة الغريزة مذاهب مختلفة ، فمنهم من يرجـع الغريزة إلى العقـل لمشابهتها إياه في بعض مظاهرها الكاملة ، ومنهم من يرجعها إلى الأفعال المنعكسة لمشابهتها إياها في آليتها ، وفي افقها الأدنى ، ومنهم من يجعـل الغريزة مظهراً من مظاهر اندفاعة الحياة (Elan vital) ، ولنبحث الآن في كل مذهب من هذه المذاهب على حدته .

آ ـ إرجاع الغريزة إلى العقل

نظرية كوندياك ، وهيوم ، وفالاس ، وبين

الغريزة عند (كوندياك) ، و (هيوم) ، عادة فردية زال عنها أثر العقل بتكرار الفعل. اخـذ بفكرة (كوندياك) هـذه علماء نفسيون كـ (اسكندر بين) ،وعلمـاء طبيعيون كـ (فالاس) ، وزعموا جميعـاً أن الأفعـال الغريزية عادات فردية مكتسبة ، بالإرادة ، والعقـل ، فلا فرق إذن بينها وبين العـادات الاخرى ، إلا أن الحيوان يشعر فى أول الأمر بالاحتياج ، فيقوم ببعض الأفعال المطابقة لاحتياجه ، ثم يكررها على نمط واحد فترسخ فيه ، وتصبح عادات آلية .

لقد كان (باسكال) يقول : إن العادة طبيعة ثانية ، أما هؤلاء العلماء فيقولون بخلاف

ذلك ، أن الطبيعة عادة ثانية . فإن قيـل لهم ان العادة مكتسبة ، والغريزة فطرية ، قالوا ان الغريزة ليست فطرية . قد يخيل الينا أن الطيور تصنع أعشاشها على نمط واحد كغيرها من أبناء جنسها ، وان الأحفاد تتبع الأجداد في ذلك من غير تبديل ولا تغيير ، ولا اكتساب ، ولا تعلم ، إلا أن هذا الظن بعيد عن الحقيقة ، لأن المشاهدات تكذبه ، فالطيور عندما تولد في الأقفاص لا تبني أعشاشها على طريقة النوع ، بل تقتصر على جمع المواد ، وتكويمها بعضها فوق بعض من غير ترتيب ، وهي كذلك لا تغرد تغريداً طبيعياً شبيهاً بتغريد النوع ، بل تقلد في ذلك أصوات الطيور المجاورة لها .

ولكننا إذا أنعمنا النظر في رأي (كوندياك ، وفالاس ، وبين) وجدناه بعيداً عن الحقيقة ، لأن الأمثلة التي جاؤوا بها لا تثبت اكتساب الفرد الغريزة ، بـل تدل على أن بعض الأفعـال الغريزية في الحيوانات العالية تقبـل التغير والتبدل بتأثير الخبرة ، والتربية . إذا دلتها التجربة على ضرورة القيام ببعض الأفعال ، أكثرت منها ودأبت في اتباع طريقها حتى تصل إلى غايتها . ومن أفعال الحيوان ما هو مكتسب ، ومنها ما هو في غنى عن كل اكتساب وتعلم ، كالأفعال الغريزية المتصلة بأساس الحياة . لقـد صغر (كوندياك) أثر الوراثة ، وعظم أثر التقليد في تكوين الغريزة ، ولكن التقليد لا يفسر تكوين الغرائز عند الحشرات. إن أكثر الحشرات تموت قبل خروج صغارها من البيوض، وقبل أن يتصل الجيل اللاحق بالجيل السابق . فلا مجال في هذه الحالة للتربية والتقليد . ولا يعقل أن يصل الفرد بجهده الشخصي، وإبداعه، إلى اختراع جميع الأفعال التي اخترعها أجداده، لأنه يمكن السؤال حينئذ كيف تتفق هذه الاختراعات المختلفة، وتتشابه، وتجيء كلها على نمط واحد؟ فلا محيد إذن عن القول ان الغريزة وراثية ، وإذا كان لابد من القول انها عادة، فإن هذه العادة يجب أن تكون وراثية، لا فردية.

الغريزة عادة وراثية

نظرية لامارك وسبنسر . — ان رأي (لامارك) ، و (سبنسر) في الغـريزة متمم لرأيها في تطور الكائنات الحية .

فـ (لامارك) يعتقد أن الأنواع تنشأ بعضهـــا عن بعض بتحول تدريجي دائم، وعلة ذلك عنده : أن الحيوان يسعى لمؤالفة البيئة . فإذا تغيرت شرائط الحياة بذل جهده لمؤالفة الشرائط الجديدة ، فيبدل هذا الجهد جسده ، وتنتقل هذه التغيرات من جيل إلى آخر بالوراثة . فكأن هذه التغيرات عادات جسدية مكتسبة للأفراد ، إلا أنها تنتقل من جيل إلى آخر بالوراثة ، وما كان منها عادة في جيل يصبح بانتقاله إلى الجيل الذي بعده غريزة فالغريزة إذن عادة ثانية .

و (سبنسر) يرى أن الحيـــاة تكيف دائم . ومعنى ذلك أن الكائن الحي يخلق في نفسه خلال حركته عادات تسهل له مؤالفة المحيط الخارجي مؤالفة آلية . فإذا كانت هـــذه المؤالفة ناقصة ، كانت حركة الحيوان مصحوبة بالشعور، وإذا كانت تامة كانت حركاته لا شعورية . أما الغريزة عنده فهي تراث مشترك بين أفراد النوع . أو هي مجموع العادات التي اكتسبها الأفراد وتوارثوها خلفـــاً عن سلف . لأنها من لوازم الحيـــاة ومطالبها الضرورية .

مبادىء هذه النظرية . — ان هذه النظرية تجعل العقل حاكما في تكوين الغريزة. نعم ان هناك عادات منفعلة ، قابلة ، لا أثر للعقل والاختيار الإرادي فيها ، كتعود الإقامة في إقليم من الأقاليم ، أو شم رائحة من الروائح. ولكن الغرائز لا تتولد من العادات المنفعلة فحسب ، بل تتولد من العادات الفاعلة أيضا . نعم ان الحيوان إذا تعلم الحيـــاة في إقليم جديد ، أو ألف رائحة من الروائح تبدلت حياته بحسب الشرائط الجديدة ، من غير أن تنقلب هذه العادات الحيوية إلى غرائز. ولكن العادات التي تنقلب إلى غرائز هي العادات الفاعلة ، أي الحركات التي أدرك الحيوان نفعها ، فرغب فيها ، وأرادها ، ثم كررها حتى أصبحت آلية تماما .

ينتج من ذلك كله أن نظرية (لامارك) تستند إلى مسألتين:

١ — ارجاع الغريزة الى أفعال ارادية مدركة.

٢ — وراثة العادات المكتسبة .

ويمكن تلخيص هذه النظرية بقولنا: ان الغريزة عقل معطل، أو منحط (intelligence dégradée).

اعتراض داروين . — اعترض (داروين) على هذه النظرية بقوله: ان عاملات النحل التي تملك أعجب الغرائز حشرات عواقر ، تولد من ملكة لا تملك غريزة صنع العسل . فكيف ترث العاملات هذه الغريزة عن الأجداد؟ ، لا بل كيف تنقلها إلى الأحفاد؟ وهي كما بينا حشرات عواقر .

الجواب . — لو كان ظهور غريزة صنع العسل متأخراً عن انقسام النحل إلى ولود ، وعاقر ، لكان اعتراض (داروين) هذا قوياً جداً ، ولكانت العادات التي اكتسبتها الحشرات العاقلة عديمة التأثير في تبديل صفات النوع . إلا أننا نستطيع أن نتصور أن كل نحلة كانت في الأصل ولوداً ، وأن جميع أفراد النحل كانت قادرة على اللقاح ، وعلى صنع الشمع والعسل ، وان رسوخ العادة في النوع ، متقدم على انقسام العمل بين الأفراد ، واختصاص كل فرد بعمل معين فتكون غريزة صنع العسل في هذه الحالة مشاركة بين جميع الأفراد ، إلا أنها قد تظهر عند قسم ، وتختفي عند الآخر ، ولا عجب في ذلك لأن ظروف الحياة كثيراً ما تمنع الحيوان من إظهار غرائزه ، أو تحول بينه وبين الاستفادة منها .

اعتراض ثان . — اعترض العلماء على نظرية (لامارك) بقولهم : إن الغرائز العجيبة موجودة لكل حيوان حولي ، أي للحشرات التي لا تعيش إلا عاماً واحداً . وانى لها اكتساب هذه الغرائز العجيبة ، وهي مجردة من قوى العقل . فلو كانت غريزة (السفكس) الجراحية متولدة من عادة وراثية ، ناشئة هي نفسها عن أفعال عاقلة ، وعن تجارب ، وخبرات منظمة ، لوجب القول باتصاف أجداد هذا الحيوان بالذكاء الخارق . أضف إلى ذلك أن تكامل الغرائز يقتضي تجربة ، واختباراً ، وزماناً طويلاً ، فكيف يتم للحشرات اكتساب هذه الغرائز ، وهي لا تعيش على الأكثر إلا سنة واحدة ؟ .

فرضية بريه . — لقد أدرك (بريه Perrier) قيمة هذا الاعتراض ، فقال : لاشك أن في الطبيعة حشرات ، وهي حيوانات حولية ، لاتكفي حياتها القصيرة الحاضرة لاكتساب الغرائز المعقدة . إلا أن هذه الحشرات كانت في الدور الأول من حياة الأرض متصفة

بالحركة والنشاط ، وكانت تعيش في جو معتدل الحرارة ، وتطير من مكان إلى آخر ، هرباً من شدة البرد ، ومن بطش الحيوانات الضارية ، حتى أن أجسامها كانت عظيمة ، وحياتها طويلة وهادئة ، فلا غرو إذا استطاعت في هذا العصر الذهبي أن تقوم بأفعال عقلية عجيبة ، دع أن هذه الأفعال العقلية تنتقل من جيل إلى آخر بالتقليد ، وتنقلب بالتكرار إلى عادات ، وهذه العادات تولد حركات آلية مستقرة في الأعضاء والأعصاب ، فتصبح بذلك وراثية بعد أن كانت فردية شخصية .

لا شك أن البرد الشديد يقتل معظم الحشرات ، ولكن بعض الحشرات التي أدركت سن البلوغ في فصل الصيف باضت بيوضها قبل آخر الخريف ، فلما أدركها الموت عند مجيء الشتاء لم يؤثر ذلك في حياة النوع ، لبقاء البيوض محفوظة . وهكذا أصبحت حياة الحشرات حياة فصلية قصيرة لا تتجاوز بضعة شهور ، وصار كل جيل منفصلاً عن الآخر ، فلم يبق أثر للتجربة الشخصية ، والخبرة الفردية ، والتربية ، بل زالت هذه الآثار كلها لقصر حياة الفرد ، وانقلبت إلى حركات آلية موروثة مستقرة في النوع . ولما كان بعض الحشرات يعيش مجتمعاً ، كالنحل ، والنمل ، كان في وسعه أن يتغلب على الشتاء بالتجائه إلى أكواره ، لقد أدى امتداد حياة هذه الأنواع إلى اكتسابها العلم ، بالتجربة ، والخبرة ، والملاحظة ، وإلى توارثها من بعدها شيئاً مما اكتسبته ، فتولدت من ذلك عادات اجتماعية عجيبة تدل على العقل ، ان غرائز النحل الحاضر آثار دالة على قواه العقلية القديمة .

الرد على نظرية بريه . – ان النبات غرائز ، فهل نقول انها متولدة من العقل ؟ لقد بين (داروين) ان حركات النباتات المتسلقة (Plantes grimpantes) شبيهة بالغرائز ، وأنه من الصعب على العالم المادي أن يرجع هذه الحركات إلى حالات (التروبيزوم) . قال : ان بعض النباتات تحرك أطرافها ، كما يحرك الحيوان أرجله ، فتتأثر بالجاذبية الأرضية ، ثم ترتفع ، ثم تتأثر بالنور ، فتنحني أمامه ، أو تبتعد عنه ، وإذا لمست جسماً أحاطت به ، وقبضت عليه بقوة ، ثم التفت حوله على شكل لولب ، واتجه ساقها إلى فوق كأنه لولب لين . فهذه الحركات كما قلنا شبيهة بغرائز الحيوان ، لا بل هي غرائز حقيقية ، فهل نقول انها عادات وراثية مصحوبة في الأصل بإرادة ، وعقل ؟ .

جواب كوب . – لم يتردد (كوب Cope)[1] وهـو أحد تلاميذ (لامارك) ، في قبول هـذا الرأي ، ويسمى مذهبه بالمذهب الروحي لقوله بوجود العقـل في كل شيء ، أي في الجماد ، والنبات ، والحيوان ، فمما قاله: ان النبات حيوان معطل ، وان الكائنات الحية كلها كانت في الأصل قادرة على الحركة ، متصفة بالشعور ، ولكن النبات فقد هذه الصفات عندما التجأ إلى الأرض ، واستقر فيها ، وتمت له أسباب التكيف التام .

ولا يزال هناك نباتات متصفة بالحركة ، كالأشنة (Algues) وغيرها ، وهي أثر باق من الماضي ، شاهد على صفات النباتات القديمة ، إلا أن النبات قد أصبح اليوم بعد حبس نفسه في أقفاص خشبية ، خالياً من الشعور ، بعد أن كان في الماضي حيواناً متصفاً بالحركة ، والحرية ، والعقل .

الرد النهائي على هذه النظرية . – لسنا نريد الآن أن ننقد رأي (بريه) و (كوب) في طول حياة الحشرات القديمة ، أو اتصافها بالعقل ، ولا رأيها في تقدم عالم النبات على عالم الحيوان في الوجود ، ولكننا نريد أن نقول في ذلك قولاً واحداً وهو: أن هذا الرأي يوقعنا في شبه كثيرة . منها قول (ساباتيه) : لو كانت الغريزة متولدة من العقل ، لوجب أن يكون أعقـل الحيونات أكثرها غرائز ، ولكن الواقع يكذب ذلك ، لأن غرائز الحيونات الفقـارية أقـل من غرائز الحيوانات المفصلية ، وغرائز الإنسان أقـل من غرائز الحيوانات الثديية ، فالغريزة لم تتولد إذن من العقل ، وأقـل الحيوانات عقـلا أكثرها غرائز .

ب – إرجاع الغريزة إلى الآلية

الغريزة في هذا المذهب ليست متولدة من العقل ، وإنما هي فعل ميكانيكي ناشىء عن حركات آلية محضة .

---

1 — Cope. The origin of the fittest, « De l'origine du plus apte »

الحيوان آلة . — فمن الذين ذهبوا الى ذلك (ديكارت) ، في قوله : ان الحيوان آلة مركبة ، لا شعور فيها ، ولا عقل ، وهو لا يفعل شيئاً عن علم ، ولا يدرك ما يفعل ، لا بل ان أفعاله متولدة من كيفية تركيب أعضائه وترتيبها. والدليل على ذلك أن الحيوان لا يتعلم ، وأن غرائزه متخصصة ، وانه إذا كان حاذقاً في فعل كان جاهلاً في الأفعال الاخرى ، فهو إذن لا يفكر ، بل يتحرك كالآلة، كأنه ساعة مؤلفة من لوالب ودواليب، تدل على الوقت دلالة دقيقة من غير أن تكون عالمة بما تفعل .

وقد أخذ بنظرية (ديكارت) هذه بعض العلماء المعاصرين ك (مودسلي) الإنكليزي و (برت) الألماني.

المناقشة . — لم يقم على نظرية (ديكارت) هذه دليل قاطع ، لأنه ليس في وسع الإنسان ، كما صرح بذلك (ديكارت) نفسه، أن يدخل قلب الحيوان، ويطلع على مايجري في نفسه ، ولا يمكننا أن نفرق بين أفعاله الشعورية، وأفعاله اللاشعورية، وأن نوضح آلية غرائزه من غير أن نستند ، كما في النظرية السابقة ، إلى عامل الوراثة .

الغرائز سلاسل من الأفعال المنعكسة . — زعم أصحاب المذهب الداروني الجديد، أن الغريزة مجموع أفعال منعكسة مركبة ، أو مجموع تغيرات عرضية أبقاها الانتخاب الطبيعي . وقد علل (داروين) قبلهم تبدلات الكائنات الحية بتغيرات خلقية، أو كما يقول تلاميذه المعاصرون، بتغيرات انتقالية، فإذا كانت هذه التغيرات نافعة احتفظ بها الفرد لنفسه ، وتفوق بها على غيره في تنازع البقاء. فأولاد بطن واحد لاتكون صفاتهم واحدة، بل يختلفون بعضهم عن بعض كثيراً ، ولا يفوز في معترك الحياة إلا من كان منهم متصفاً بالصفات النافعة ، وهكذا لا يزول إلا الضعيف ، ولا يبقى إلا الأقوى ، والأصلح . وليست هذه التغيرات بدنية فحسب كتغير الطول ، أو اللون، أو تناسب الأعضاء ، وإنما هي كذلك نفسية ، كتغير الاستعداد لفعل من الأفعال ، أو لرد فعل مطابق للحاجة . نعم انه من الصعب أن يحصل الفرد دفعة واحدة على تغير خلقي شبيه بالغرائز العجيبة الموجودة للحشرات ، ولكن الغريزة تنقسم إلى سلسلة من الأفعال المنعكسة ، وكل منعكس بسيط ، فهو تغير خلقي أقره الانتخاب الطبيعي . فمن الممكن إذن أن تتجمع

آثار هذه التغيرات بعضها فوق بعض ، وأن تولد الفعل الغريزي بتجمعها .

تغير الغريزة . ولكن أمراً واحداً يحول بيننا وبين قبول هذا الرأي، وهواتصاف الغريزة بالكمال ، فلو كانت الغريزة سلسلة من الأفعال المنعكسة لما كانت كاملة منذ ظهورها ، بل لتغيرت تبعاً للتطور ، وهذا ما ذهب اليه (داروين) ، إذ صرح بتغير الغريزة ، وذكر لنا أمثلة كثيرة تدل على ذلك . نعم أن الفرد لا يستطيع أن يضيف شيئاً إلى الغرائز الثابتة في النوع ، ولكن إطلاق هذا الحكم على الأنواع القديمة خطأ فاحش ، فقد يكون الثابت في الحاضر متغيراً في الماضي ، وليس أدل على تغيرات الماضي من التغيرات التي نشاهدها اليوم في الأنواع التي لم يثبت التطور بعد غرائزها . فمن التغيرات التي ذكرها (داروين) أن الزنابير تصنع في بعض الأحيان خلايا منفصلة ، وغير دائرية،وأن حشرة تعيش في المكسيك تدعى(مليبونادومستيكا Melipona Domestica) تصنع قرصاً من الشمع مركباً من خلايا اسطوانية ، وان نحل بلادنا يصنع خلايا مسدسة الشكل . فالنحلة لم تحلّ إذن هذه المسألة الهندسية دفعة واحدة ، ولم تصل إلى هذه النتيجة إلا بالتدريج والتردد الطويل. ولكن هذا التردد وهذه المحاولات المتتابعة لم تكن بالضرورة مصحوبة بإرادة ، وعقل ، بل ربما كانت نتيجة الاتفاق والمصادفة . فإذا أصاب الفرد تغيراً خلقياً ما ، وكان هذا التغير نافعاً له في معترك الحياة، احتفظ به، ومتى تجمعت بعد ذلك آثار هذه التغيرات المتتابعة أدى تجمعها إلى تكوين الغرائز . فالغريزة لم تتولد إذن من العادات المكتسبة كما زعم (لامارك) وتلاميذه ، بل تولدت من ادخار التغيرات الخلقية العرضية.

فالنظرية (الداروينية) الجديدة تتجنب المسائل الخلافية التي أوقعتنا فيها نظرية (لامارك) كوراثة الصفات المكتسبة ، وإرجاع الغريزة الى العقل ، والإرادة ، الا أنها كما بينا تجعل ظهور التغيرات العرضية تابعاً للاتفاق والمصادفة ، وهذا القول مشتمل على شبهة جديدة أقبح وأشنع من الشبهة الاولى .

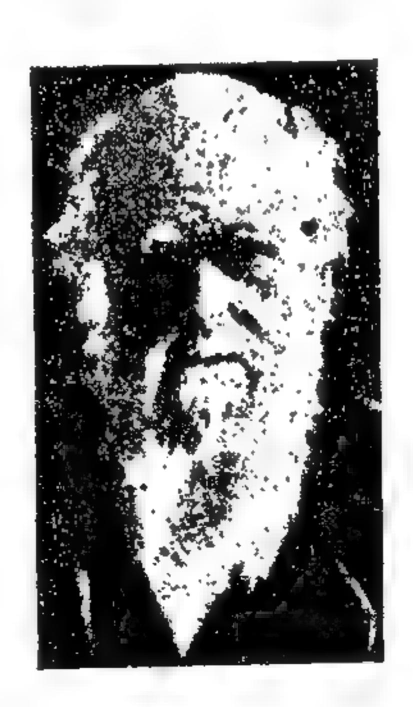
رأي هنري فابر . — ولبعض العلماء اعتراض على الداروينيين مقتبس من ملاحظات (هنري فابر) . قالوا : ان (السفكس) مثلاً جراح ماهر ، يصطاد فريسته فيطعنها تسع طعنات متوالية في مراكزها العصبية المختلفة ، ثم يعرث رأسها لا ليقتلها ، بل ليخدرها ،

ويتركها بالقرب من بيضته ، مع انه لن يرى اليرقانة التي ستخرج منهـا . فلو فرضنا أن غريزة (السفكس) سلسلة من الأفعال المنعكسة ، وإنهـا لم تتكون دفعة واحدة ، بـل تكاملت بالتدريج لما استطاع (السفكس) أن يستفيد منها . لأنه إذا أخل بشرط من شرائط الفعل ، أبطل حكمة الغريزة ، فلو قتل فريسته بدلاً من أن يخدرها لأفسدها قبل زمن التفريخ ، ولو قصر في تخديرها لفرت منه ، وفي كلا الحالين لا تجد اليرقانة بالقرب منها غذاء . فتموت ، وينقرض النوع بموتها . ولذلك وجب أن تكون غريزة (السفكس) كاملة منذ ظهورها ، لا أن تتكامل بالتدريج ، ولا يمكن تفسير هذا الكمال الخلقي بنظرية الانتخاب الطبيعي .

ولكن ملاحظات العلماء المعاصرين تضعف هذه الاعتراضات المبنية على ملاحظات (هنري فابر)، لأنها تبين لنا ان علم (السفكس) ليس سوى اسطورة، فهو يطعن فريسته كيفما يتفق له ذلك ، أي في الجهة التي يستطيع الوصول اليها ، فإذا كان عدوه من مستقيمة الجناح ذات المخالب الخلفية ، ثبت نفسه على ظهره ، أو ثنى بطنـه للوصول اليه ، وإذا صادف حلقات البطن أولج إبرته فيها وفقاً لخطوط المقاومة الضعيفة ، فهو إذن يطعن عدوه حيث يستطيع إلى ذلك سبيلاً ، فلا يصيب مراكزه العصبية دائماً ، بل يصيبها ويصيب ما دونها، ولا يعرث رأس فريسته ليخدرها، بل ليدافع عن نفسه، ويهاجم عدوه بقسوة وشدة من غير أن يعنى بقواعد الجراحة ، فليس إذن في غريزة (السفكس) أسرار وعجائب ، انه يهجم على فريسته ، فيتجنب أولاً مخالبها ثم يعد جسمه ليتمكن منها ، ثم يولج حمته بين أقسامها الصلبة . وفعله هذا غريزي، كفعل الثور الذي يحرك رأسه استعداداً للنطاح، أو كحركة الفرس الذي يضرب برجله الأرض ، أو كحركة الأرجل في الحيوانات القشرية ، أو الحشرات المستقيمة الجناح ، أو كحركة الإنسان عند مواجهة الخطر . فلا تعجب اذن (السفكس) كيف يدافع عن نفسه، وكيف يتقي الخطر عند الهجوم على عدوه، ولا تجعل منه عالماً بفن الجراحة ، لأن هذا العلم أشبه شيء بأسطورة .

المشكلات الباقية . — ولكن هذه الملاحظات التي جاء بها العلماء المعاصرون لم تبدد جميع المشكلات، بل أبقت منها واحدة خطيرة ، وهي قولنا كيف يقاتل (السفكس) حيوانا لايحتاج اليه؟ إنه من آكلة النبات، ويرقانته من آكلة اللحوم، فهو إذن يعمل بغير

علم لمستقبل نوعه ، ويصطاد الحشرات ليرقانته لا لنفسه ، فكيف يفعل هذا بسائق المصادفة والاتفاق ، لو قلنا انه كان في الماضي أطول حياة مما هو عليه الآن ، وانه كان كيرقانته من آكلة اللحوم، يصطاد الحشرات لنفسه ولأعقابه معاً ، لما بددنا جميع الشبهات، لأنه يرد على ذلك سؤال وهو لماذا تبدلت غريزة (السفكس) عندما أصبح حوليا، يكتفي بتخدير فريسته بدلاً من قتلها ، أليدخرها لنفسه . كلا، انه يخدرها الآن لتتغذى بها اليرقانة بعد خروجها من البيضة ، فكأن الطبيعة قد عوضته من خسارته باكسابه منعكساً جديداً ينفع في بقاء النوع، ان تلاميذ (داروين) يعتبرون هذا المنعكس الجديد تغيراً عرضياً واتفاقاً ، ولكن ليت شعري ، أليس القول بالاتفاق أو المصادفة إقراراً بعجز العقل عن التفسير ؟



داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢)
(شكل ٦٠)

ان الانتخاب الطبيعي نفسه يستلزم وجود غريزة أولية . –

ومما يقال أيضاً في الرد على الداروينيين أن فكرة الانتخاب الطبيعي تقتضي هي نفسها وجود غريزة أولية . فهم قد جعلوا الغريزة فعلا منعكساً مركباً ، وقالوا ان الانتخاب الطبيعي يثبت هذه الأفعال المنعكسة في النوع ، ولكن الانتخاب الطبيعي مبني على غريزة الحياة، لا وجود له إلا بها، لأنها هي التي تسوق إلى تنازع البقاء ،حتى لقد سماها (سبينوزا) بنزوع الموجود الى الثبوت في الوجود ، وسماها (شوبنهاور) ارادة الحياة . فهي التي تدفع الكائن الحي الى البحث عن غذائه ، ولولاها لهلك لا محالة ، فلا معنى اذن لتنازع البقاء الا اذا بني على غريزة الحياة .

وإذا قيل أن هذه الغريزة الأولية هي والحياة شيء واحد، وإنها لا تحتاج إلى توضيح، لأنها أولية، قلنا ربما كانت الغرائز الاخرى مساوية لغريزة الحياة في حاجتها إلى التوضيح، فلا معنى إذن لتفسيرها بالأفعال المنعكسة المركبة، مع ترك غريزة الحياة دون تفسير. ويكفي لإبطال نظرية من النظريات أن يشذ عنها حادث واحد، لأنه لا علم إلا بالكليات، فإذا كانت نظرية (داروين) تعلل جميع الغرائز، وتعجز عن تعليل غريزة الحياة، قلنا ان تعليلها جزئي، لا كلي، وكل تعليل جزئي فهو لا يفيد علماً كلياً.

الغريزة لم تتولد من تجمع الأفعال المنعكسة. — ونقول في نهاية هذه المناقشات أن تدقيقاً بسيطاً في النظرية الداروينية الجديدة يبين لنا أن الغريزة لم تتولد من جمع الأفعال المنعكسة بعضها إلى بعض، لأن التجربة تدل على أن هذا الجمع لا يجعل الأفعال الجديدة متفقة مع الحاجة، إلا إذ كان مصحوباً بتبدل في الحركات السابقة. لنفرض أن (السفكس) كان يصطاد الحشرات لنفسه وليرقاته معاً، فإنه في هذه الحالة لا يهتم ببقاء فريسته حية بعده. ولا يتورع من ضربها حيث يشاء لقتلها، ولنفرض أن شرائط الحياة قد تغيرت بالنسبة إلى (السفكس) حتى أدى اشتداد البرد في الشتاء إلى موته بعد زمن البيض. ثم لنفرض أن الطبيعة قد أضافت في هذه الحالة إلى التغيرات العرضية السابقة تغيراً جديداً، فجعلت (السفكس) يستبدل بطريقة القتل طريقة التخدير. ان هـذا الإبدال لا يتم بإضافة منعكس جديد إلى الفعل المنعكس الأول بل يقتضي تغير الحركات الجزئية السابقة، ولا يمكن أن يكون هذا التغير المتناسق ثمرة المصادفة والاتفاق.

ح ـ النظريات الغائية

الغائية المدرسية. — ان النظرية الغائية شبيهة بنظرية (لامارك)، إلا أنها لا ترجع الغريزة إلى عقل الفرد، بل ترجعها إلى عقل أعلى من عقل الفرد كامن في الوجود، أو مفارق له. فالعالم في هذا المذهب مرتب على مثال الأمور الإنسانية، كأنه صورة محسوسة لخطة عامة معقولة، وكأن كل شيء في الكائن الحي، من أعضائه، إلى وظائف أعضائه، وإلى غرائزه

المقابلة لها ، تابع لغاية واحدة ، وهي بقاء الفرد ، وحفظ وجود النوع . فالغريزة إذن مظهر من مظاهر القوة السامية المسيطرة على الوجود ، بها ينتظم الكائن الحي إلى نظام الكون . وفي نظام الوجود وحدة عضوية مبنية على تضامن العناصر وتعلقها بعضها ببعض ، وهي توضح لنا اختلاف نزعات الحياة ، وامتزاج صورها الظاهرة في الغريزة .

مناقشة هذه النظرية . — ان هذه النظرية لا تفسر جميع ظواهر الطبيعة ، ولا تعبر عنها تعبيراً دقيقاً . قال (هنري برغسون) ، وهو من الذين انتقدوا الغائية ، والآلية معاً . ان الفيلسوف الذي يعتقد أن كل جزء من أجزاء الكون يدل على خطة عامة معقولة ، يخيب أمله شيئاً فشيئاً عند مواجهة الظواهر ، لأن التطور ليس حركة إلى الأمام فحسب ، وإنما هو في كثير من الأحوال ، وقوف أو انحراف عن الغاية ، أو رجوع إلى الوراء . لو كانت الحياة مطابقة لخطة عامة مدبرة ، لكان اتساقها في ظواهرها العالية أتم وأبين ، ولكانت كالبناء ، كلما ركبت أجزاؤه بعضها فوق بعض ، حققت فكرة المهندس ، وأظهرت خطته ، فهل في تطور الكائنات شيء شبيه بذلك ؟

نظرية هنري برغسون . — على أن رأي (هنري برغسون) في الغريزة لا يختلف عن نظريات المذاهب الغائية اختلافاً كبيراً . لأنه سلك هو نفسه طريقة غائية مقتبسة من المثالية الألمانية ، لقد كانت المذاهب القديمة تقول بغائية عاقلة . أما (هنري برغسون) فقد قال بغائية لا شعورية محضة ، وكانت المذاهب القديمة تقول بتقدم القصد على الحوادث ، وتشبه فعل الطبيعة بفعل الإنسان وقصده ، أما (هنري برغسون) فقد جرد فاعلية الحياة من كل قصد ، وجعلها ناشئة عن تلقائية حرة ، واندفاعة مبدعة لتطور الأنواع . قال : ان الغريزة ظاهرة من الظواهر المباشرة لاندفاعة الحياة ، وهي تتمم عمل الحياة في تعضية المادة ، فلا يمكنك أن تقول : أين ينتهي عمل الحياة ، وأين تبدأ الغريزة . وقال أيضاً : ان الدجاجة التي تكسر قشرة البيضة بمنقارها تعمل بالغريزة ، ولكن عملها هذا لا يختلف كثيراً عن حركات الجنين في بطن امه . انظر إلى خلايا الجسم الحي ، انها تتغذى ، وتدافع عن نفسها ، وتتوالد ، وتعمل معاً في سبيل غاية واحدة ، ثم انظر إلى أفراد النحل في كور واحد ، ان كل نحلة فيه أشبه شيء بخلية في جسم عضوي واحد ، وغرائز الأفراد في كور النحل ، شبيهة بوظائف الخلايا في الجسم الحي .

فالغريزة تختلف إذن عن العقل اختلافاً جوهرياً. نعم انهما يتماوتان في عالم الحيوان، ولكن كلا منهما يتجه اتجاهاً مخالفاً لاتجاه الآخر. لقد أخطأ الفلاسفة القدامى في زعمهم أن الغريزة والعقل صورتان مختلفتان لأمر واحد، لأن الغريزة لا تختلف عن العقل في درجتها فحسب، بل تختلف عنه في اتجاهها أيضاً. انهما يتولدان معاً من اندفاعة الحياة، ثم يسلكان طريقين متباينين فالعقل يتجه إلى المادة، هدفه صنع الآلات، والأدوات الجامدة، أما الغريزة فقد صاغتها الطبيعة على صورة الحياة حتى جعلتها قادرة على إبداع الآلات المضاة، وطريقة العقل مادية، أما طريقة الغريزة فعضوية، وما يحلله العقل ويشرحه، تحسه الغريزة وتدركه مباشرة، وتمثله تمثيلا، فتمتزج بالأشياء وتتحد بها، وتدركها من داخلها بالتعاطف، هكذا يدرك (السفكس) سر فريسته من غير أن يحتاج كعلماء الحشرات إلى معرفة مراكزها العصبية.

المناقشة :

١ - ان هذه النظرية تسلم بصفات الغريزة التي ذكرها (هنري فابر) من غير أن تناقشها. لقد بالغ العلماء في وصف غائية الغريزة، وحذقها، ونفوذها، ودقتها، حتى جعلوها سراً من الأسرار الغامضة، فجاءت مباحثهم خليطاً من المبالغات، والغرائب، والأساطير، التي تصلح للرواية والأدب، لا التاريخ الطبيعي. وأعجب من ذلك كله أن ينخدع بها عالم مثل (فابر)، وفيلسوف عميق الفكر مثل (هنري برغسون).

٢ - إن هذه النظرية تجعل الغريزة مضادة العقل، مع أن الظواهر تثبت لنا أن هناك حدوداً متوسطة بين الغريزة والعقل، وأن الغريزة تتغير، وتتكيف لمؤالفة شرائط البيئة، وقد أذعن أصحاب المذهب الثاني جميعهم لهذه القضية، وسلموا بأن الغريزة والعقل يتماوتان في الحيوان، وان كلا منهما متصل بالآخر.

٣ - إن نظرية (هنري برغسون) توحد الغريزة والحياة. وهذا صحيح بالنسبة إلى الغريزة من جهة ما هي نزعة عامة، لا من جهة ما هي سلوك مركب من حركات جزئية، وعمل مؤلف من أفعال ظاهرة تعبر عن نزعات خفية، ونحن لا نريد الآن أن

تعلل غريزة التغذي ، أو غريزة الامومة من جهة ما هي نزعة خفية ، بل نريد أن نوضح الصور المعينة ، والأشكال الدقيقة ، التي يتصف بها نزوع الحيوان إلى الغذاء ، وميله إلى تربية صغاره .

إن النظرية الثانية لا توضح لنا ترتيب هذه الصور ، ولا آلية الحركات المقومة لها ، ولعلنا نستطيع أن نقول ان تفسير الغريزة بإرجاعها إلى اندفاعة الحياة ليس سوى وهم وتضليل . فما هي اندفاعة الحياة ، وما هو هذا الحدس الذي به نمازج حقيقة الوجود ، إننا لا نفهم كيف يمازج (السفكس) حياة فريسته ، وكيف يدركها من داخلها إدراكاً مباشراً ، وكيف يطلع بالتعاطف على الوسائل الجراحية اللازمة لتخديرها . وإذا طلبنا من (هنري برغسون) وتلاميذه إيضاح هذا الأمر في ضوء العقل ، قالوا ليس في وسع العقل أن يفهم حقيقة الحياة .

٤ ـ النتيجة

ينتج من هذه النظريات المختلفة أن لكل من العقل والآلية أثراً في إيضاح حقيقة الغرائز المركبة . ومعنى هذا الأثر المزدوج أن تكوين الغريزة تابع لتأثير الآلية والعقل معاً .

ان الغرائز البسيطة تنحل إلى حركات أولية ، كالغروبيزم ، والتاكنيزم ، والحساسية التفاضلية[١] ، والإيقاع الحيوي[٢] ، والذاكرة العضوية . فمن الغرائز التي يمكن إرجاعها

---

(١) الحساسية التفاضلية (Sensibilité différentielle) هي ردود الفعل التي تتولد من تغير شدة المؤثر . مثال ذلك : أن بعض الحشرات يتجه إلى النور (فوتو تروبيزم إيجابي) فإذا وضعنا على منبع النور حاجزاً ، غيرت الحشرات اتجاهها ، ثم رسمت نصف دائرة ، وسارت في اتجاه معاكس للأول . وذرات الوبر من أصداف البحر (Serpule) تنبسط بتأثير النور على أنبوبها الكلسي ، فاذا حجبت الغيوم نور الشمس عنها ، تقلصت ورجعت إلى الأنبوب . وبق المنازل يهرب من النور فاذا أضأنا طريقه فجأة بمصباح جديد ، غير حركته واتجه إلى النور .

(٢) الإيقاعات الحيوية (Les rythmes vitaux) : للاجسام الحية تأثرات دورية متولدة من العوامل =

إلى (التروبيزم) غريزة النبات المتسلق ، وتسمى حركة النبات الدائرية حول الجسم بالاتجاه اللمسي (TropismeTactile) . ومن الغرائز التي يمكن إرجاعها إلى (التاكتيزم) اتجاه الفراشة إلى النور ، واختباء يرقانتها في ساق النبات هربا من الضياء . ومن الغرائز ما يمكن إرجاعه إلى الحساسية التفاضلية ، كتظاهر بعض الحشرات بالموت ، وتحكر السرطان المسمى عنكبوت البحر ، واختباؤه وراء الأشنة ، ومنها ما هو ذاكرة عضوية ، كغريزة النمل التي تبعثه على الرجوع إلى الأوكار . وقد تكون هذه الذاكرة عضلية ، أو شمية ، أو بصرية .

أما الغرائز المركبة فتتألف من اجتماع هذه الحركات المختلفة ، واختلاطها بعضها ببعض . وفي وسع العالم الطبيعي أن يكشف عن هذا التركيب بإتباع طريق المقارنة ، فيقارن بين الأنواع القريبة ، ويشاهد غريزة من الغرائز في كل نوع منها ليطلع بذلك على أدوار تطورها المختلفة ، ويهتدي إلى معرفة اصولها وجذورها .

(شكل – ٦١) الاتجاه عند النمل

تخرج النملة من وكرها (ه) وتتجه إلى الشمس ، وهي في (ش) ، ثم تحبس في (س) من الساعة (٣) حتى الساعة (٥) بعد الظهر ، فإذا أفلتت عادت إلى وكرها باتجاه معكوس يشكل مع الاتجاه الأول زاوية قدرها ٣٠ درجة مساوية للزاوية التي أحدثتها الشمس بانتقالها من (ش) إلى (شَ) . فالشمس كانت عند الذهاب في اتجاه الحركة ، فأصبحت عند الإياب في عكس اتجاهها .

(شكل ٦١)

=الخارجية ، كالإضاءة ، والحرارة ، والمد ، والجزر ، فإذا انقطع المؤثر الخارجي بقيت هذه التأثرات محفوظة فيها ، مثال ذلك : أن بعض الديدان يعيش على سواحل البحر ، فيخرج من الرمل عند الجزر ، ويدخل فيه عند المد ، فإذا وضع في أحواض مائية استمر على حركاته الدورية السابقة .

مثال ذلك ، أن ذوات المثاقب تبيض بيوضها بالقرب من فرائس حية ، وأن هناك أنواعاً متوسطة بين ذوات المثاقب ، والغشائية الأجنحة : منها ما يحمل إلى وكره فريسة ميتة قتلها بمثقبه ، ومنها ما يبيض في موضع ما ، ثم يذهب إلى الصيد ، فإذا خرجت اليرقانة من البيضة جاءها كل يوم بما يصيده من الحشرات ، ومنها ما يكتفي بجمع الحشرات الميتة .

فهذه الأمثلة وغيرها تثبت لنا أن الغريزة ترتقي ارتقاءاً تدريجياً بطريق التعلم ، تبدأ بالأعمال البسيطة ، ثم ترتقي منها إلى الأعمال المركبة ، فالعمل الأول قد يكون منعكساً بسيطاً ، كقرصة الزنبور عند لمسه جسما من الأجسام ، وقد يكون تغيراً عرضياً مفاجئاً. وأكثر هذه الأفعال الأولية البسيطة نافعة مباشرة للفرد ، إلا أن تكامل هذه الأفعال لا يتم إلا بتأثير العقل ، وفي تكاملها التدريجي نفع للنوع . فالغريزة إذن محتاجة إلى التعلم، والعقل ، وهي مبنية في الوقت نفسه على الانتخاب الطبيعي .

فلا مفر إذن ، في بيان حقيقة الغريزة ، من الجمع بين مذهبي (لامارك) و (داروين) ولذلك قيل : ليس الفعل المنعكس مخالفاً للغريزة ، ولا الغريزة منافية العقل، ولكن كلا منهما متصل بالآخر . لقد قال (سبنسر) في مبادىء علم النفس (Principes de psychologie, I. P .462) : أن الغريزة فعل منعكس مركب ، وانها تنقلب بالتدريج إلى شيء أسمى منها . وقال العالم النفسي الأمريكي (فارن Warren) : ان لتعقد الأفعال المنعكسة درجات مختلفة ، وانه من الصعب جداً على العالم أن يفرق بين حدود الأفعال المنعكسة المركبة ، وحدود الغرائز البسيطة . وكما يوجد بين الفعل المنعكس والغريزة اتصال ، فكذلك يوجد بين الغريزة والعقل ارتباط . فلا معنى إذن لاعتبار العقل منافياً للغريزة كما ظن ذلك (هنري برغسون) (Piéron, La notion d'instinct, 316) . ان أكثر أبحاث العلماء المعاصرين قد أضعفت هذا الرأي . فالغريزة متصلة بالفعل المنعكس ، والعقل متصل بالغريزة أي أن آخر افق الأفعال المنعكسة متصل بأول افق الغريزة ، وأول افق الغريزة متصل بأول افق العقل ، فكأن مرتبة الغريزة مرتبة متوسطة بين طرفي الأحوال النفسية المتطورة .

ولنبين الآن ما هي ميزة هذه المرتبة المتوسطة ، إن العقل الذي تسيره الغرائز يبقى

عقلاً ابتدائياً ، أعني أن عملياته تنحصر في ذاكرة التداعي الخاضعة للتجربة الفردية ، وعقل هذا شأنه لا يستيقظ من نومه إلا لمحات قصيرة من الزمان ، وقد تكفي هذه اللمحات القصيرة لمؤالفة الظروف ، وتوجيه العمل إلى طريق جديدة ، إلا أنها سرعان ما تخبو وتصبح ظلاماً ، فينقلب العمل بعدها إلى حركات آلية متتابعة ، ويتكرر وفقاً للروابط القديمة من غير تجديد ، ولا إبداع .

لقد شبه (جورج كوفيه) عمل الغريزة بالجولان في النوم (Somnambulisme) ، وهذا التشبيه صحيح ، لأن الحيوان الذي تسيره الغريزة لا يشعر بالمؤثرات الخارجية ، مثال ذلك : أن النحلة تثابر على صب العسل في القرص المثقوب من غير أن تشعر بخروجه منه ، فهي تقوم إذن بعملها وفقاً للروابط القديمة ، فتتابع حركاتها بصورة آلية ، ويصعب عليها في أثناء الفعل ، أن توقف هذا التتابع الآلي ، وتعود سيرتها الأولى . و (الأموفيل) يملأ وكره من الحشرات المخدرة ، ثم يسده بالتراب ، فإذا صادف في طريقه بعد ذلك حشرة مخدرة جديدة ، فتح وكره ثانية ليضع هذه الحشرة فيه ، ولكنه يجده ممتلئاً فيترك الحشرة جانباً ويسده بالتراب ، فإذا صادف الحشرة المخدرة مرة ثانية عاد إلى الوكر وفتحه ، ثم سده عدة مرات ، وهكذا دواليك . فالغريزة تشبه إذن حالات الجولان في النوم[1] ، وهي صورة من صور الفاعلية الحافظة (Activité Conservatrice) التي تكرر الماضي ، وتسترجع الروابط القديمة ، وهذه الفاعلية الحافظة أحط الوظائف النفسية وأوضعها .

وفي سلوك الإنسان أفعال كثيرة مماثلة لهذه الغرائز ، منها حالة التلميذ الذي يلقي عليك قطعة من محفوظاته ، فإذا قاطعته اضطر إلى إعادتها من أولها . ومنها الأفعال التي يقوم بها الإنسان بتأثير الإيحاء من غير أن يشعر بما يحيط به ، ومنها الأفعال الناشئة عن

---

(١) ذكر الدكتور (بيير جانيه) مثالاً من الفاعلية الحافظة قال : إن فتاة أضناها الحزن لمرض والدتها حضرت ساعة نزاعها يوم الوفاة ، ثم بقيت وحدها إلى جانب الجثة ، وحاولت إحياءها ، فأسقطتها وهي تعانقها من السرير إلى الأرض ، ثم أصيبت بعد ذلك بحالات الجولان في النوم ، فكانت تمثل في نومها جميع الأفعال التي قامت بها في يقظتها يوم وفاة والدتها . إن من صفات حالات الجولان في النوم تكرار الأوضاع والأفعال والأقوال نفسها في نوبات متتابعة ، أو تكرار الحادثة نفسها عدة مرات في نوبة واحدة .

الهوى ، قال (ريبو): « لو كانت النحلة شاعرة وهي تبني خليتها بالغاية التي تتبعها، وعالمة بضرورة اتباعها، لكانت حالتها شبيهة بحالة المولع بأمر من الامور». والهيجان أيضاً نتائج مماثلة لنتائج الغرائز. ان الراكب في القطار يهرب من المكان الذي تدهورت فيه القاطرة، ويداوم على الهرب آلياً رغم ابتعاده عن مكان الحادث. وقد شبه (بوفيه Bouvier) حركات خلايا النحل بأفعال الجماعات الإنسانية.

ومع ذلك فإن الفاعلية الحافظة ليست مطلقة التأثير في الغريزة . لأن هناك أحوالاً تدل على أن الغريزة ليست مسخرة للماضي . نعم ان أفعال الحشرات تشبه فعل الجائل في نومه ، ولكن هذا النائم كثيراً ما يستيقظ عند الحاجة ، فلا غرو إذا تحرر فكر الإنسان من قيود الآلية ، واستبدل بالفاعلية الحافظة أفعالاً نفسية عالية يسمو بها إلى يفاع الاستبصار .

٥ ـ دراسة بعض الغرائز

ونريد الآن أن نتكلم على بعض الغرائز ، وهي : (١) الغرائز الفردية ، (٢) الغرائز الاجتماعية .

آ ـ الغرائز الفردية

أهم هذه الغرائز الفردية : غريزة التغذي ، وغرائز الدفاع عن النفس .

ولنبحث الآن في كل غريزة من هذه الغرائز على حدتها :

١ ـ غريزة التغذي . ـ كل حيوان يحتاج إلى الغذاء في سبيل بقائه، ولولا الطاقات التي يستمدها من غذائه لتعطلت حياته . انه يقوم بوظائف عضوية مختلفة ، كالهضم ، والتنفس ، وإفراز العضلات ، وأولى هذه الوظائف وظيفة التغذي ، لأنه إذا امتنع عن الطعام تعطلت فيه وظائف الحياة شيئاً فشيئاً حتى يدركه الموت . أما الإنسان فإن

الجوع يفقده كل معاني الإنسانية ، حتى انه كثيراً ما يسوقه إلى ارتكاب أفظع الأجرام.

وقد بينا سابقاً أن غريزة الرضاعة فطرية، وان الطفل يضع كل ماتقع عليه يده في فمه، وانه قد يمص أنامله ، وان مص الأنامل قد يستمر مدة طويلة من الزمان . إن كثيراً من الوالدين يلاقون أشد الصعوبات في منع أطفالهم من مص أصابعهم فيربطون أيديهم بالمناديل، أو يلبسونهم القفافيز ، أو يطلون أصابعهم بالصبر ، ومن ألطف التجارب : أن والدة استطاعت أن تمنع بنتها من مص أناملها بصبغ أظافرها بالأحمر ، وهذا يدل على أن ميل الفتاة إلى الزينة لا يقل قوة عن غريزة التغذي .

ومن الصور التي تتصف بها غريزة البحث عن الطعام غريزة الصيد ، وهي موجودة للحيوان، والإنسان . لقد كان الإنسان الأول يحصل على غذائه بطريق الصيد ، ولا يزال الإنسان المعاصر يحب الصيد لا للحصول على غذائه فحسب ، بل لأسباب اخرى، كحب المطاردة ، والكر ، والفر ، والقنص ، والمغامرة . والطفل يلذ له أن يقتنص الحشرات في الحدائق ، وأن ينصب الفخاخ للعصافير ، وأن يصطاد السمك ، والطبقات الرفيعة من الناس تحب صيد الحيوانات البرية للهو والرياضة .

لم يبق لانتخاب الأطعمة في الشروط الاجتماعية الحاضرة أي صفة غريزية ، ومع ذلك فإن بعض الأطفال في المجتمع الحاضر يميلون إلى أكل اللحم النيء . ان هذه الشهوة تدل على أن ميول الطفل ليست مقيدة بعادات المحيط الذي يعيش فيه . فقد يكون أكل اللحم النيء ناشئاً عن ميل غريزي أولي ، وقد يكون ناشئاً عن تفنن بعض الناس في التلذذ بالشهوات العجيبة . لقد أصبح اعوجاج الذوق ، وانحراف الشعور بالجوع ، أو بالعطش (كشدة الميل إلى الأكل ، والشرب ، أو الامتناع عنها) من الامور المألوفة في أيامنا هذه . وقد يكون الميل إلى أكل اللحم النيء إحدى هذه الحالات الشاذة .

٢ — غرائز الدفاع . — ان غرائز الدفاع كثيرة ويمكننا أن نقسمها قسمين: القسم الأول يشتمل على غرائز الدفاع البيولوجي عن الجسم ، والقسم الثاني يشتمل على غرائز حفظ البقاء ، كالخوف ، والهرب ، والكفاح ، والغضب .

آ - **غرائز الدفاع البيولوجي عن الجسم** . – ان حفظ سلامة الجسم يتم بمجموعة من ردود الفعل: فمنها ما ليس له قيمة كبيرة في نظر العالم النفسي، كالسعال، والتثاؤب، ومنها ما له صلة مباشرة بسلوك الإنسان ، كالنفور ، والتقزز .

النفور و التقزز . – ان الطفل يضع في فمه كثيراً من الأشياء المختلفة ، ويرد كثيراً من الأشياء التي يكره رائحتها وطعمها ، والأصل في التقزز أن يكون دفاعاً عن الجهاز الهضمي، ولكن الأمر ينتهي بالإنسان إلى تعود التقزز من أطعمة معينة، لذلك نجد كثيراً من الأشياء تؤكل في قطر، ويتقزز منها في قطر آخر. ان بعض الأقوام يأكلون لحم الكلاب ويستطيبونه ، بينما نحن نتقزز منه، ويتصل بالتقزز كثير من الظواهر الجسمية، كالبصق، والاستفراغ. والظاهرة الجسمية النافعة في التعبير عن حالة نفسية معينة تنتقل إلى الأحوال الاخرى المماثلة لها .

أما النفور فهو الابتعاد عن الأشياء التي تضر سطح الجلد ، كبعض الحشرات الطفيلية التي تقع عليه ، ويقال أن الأصل في النظافة يرجع إلى هذه الغريزة ، حتى أن (وليم جيمس) كان يعتقد أن الإنسان نظيف بالطبع ، ولكن هذا الأمر مشكوك فيه ، لأن الإنسان إذا ترك وشأنه لم يبد كبير عناية بالنظافة . أما الهرة فإنها تنظف نفسها بلحس جسمها بلسانها، ومما قاله (جيمس) أيضاً: ان المواد العفنة ، والأحشاء، والدم، والبراز ، تحدث في الإنسان نفوراً طبيعياً، وهذا أيضاً أمر مشكوك فيه. إن كثيراً من الناس يخطون بأصابعهم ، والطفل لا يظهر أي نفور، أو اشمئزاز من هذا الأمر، ومع ذلك فإن التقزز ، والنفور، ميلان طبيعيان يهدفان إلى الدفاع البيولوجي عن الجسم، ويتصل بهما الاحتقار ، والكره ، والبغضاء . اننا نبغض بعض الأشخاص الذين ننفر منهم ، وما دمنا ننفر من بعض الأشخاص نفوراً طبيعياً ، فإن اعتراض علماء الأخلاق على شعورنا بالبغضاء لا يجدي نفعاً .

وبالرغم من تقدم الإنسان وتحضره ، فإنه لا ينفك ينفر من بعض الأشياء ، ويتقزز منها . حتى ان التقزز كثيراً ما يتحول عن الشيء المادي إلى الشيء المعنوي المشابه له . فكما نتقزز من قذارة بعض الأشخاص في معيشتهم، كذلك نتقزز من تقعرهم في كلامهم ، أو تصنعهم في أخلاقهم . ومن السهل على المربي أن يستفيد من هذه الغريزة في التربية

الاجتماعية والخلقية . ففي تدريس التاريخ والأخلاق يصور الخيانة ، والخبث ، والدسائس ، وسوء السلوك ، تصويراً قبيحاً يثير هذه الغريزة ، ويوقظ ما تنطوي عليه من الانفعالات . حتى إذا ما عرضت هذه الامور للفتى نفر منها، ونبذها، واستكرهها.

ب ـ غرائز حفظ البقاء :

الخوف والهرب . ـ كل كائن حي يحب الحياة ، ويسعى جهده للاحتفاظ بها ، ومهما تكن ظروفها قاسية وشاقة ، فأنه يتعلق بها ويستمسك بأهدابها . وسواء أعاش الإنسان في البلاد الجدبة ، أم في الصحارى الحارة ، أم في الأقاليم الباردة ، فإن شظف العيش فيها لا يبغض اليه الحياة ولا يحمله على التخلص منها . والدليل على ذلك: انه كلما أحدق به الخطر دافع عن نفسه دفاعاً شديداً حتى يديم حياته . إن غريزة حفظ البقاء غريزة مركبة مشتملة على عدة غرائز ، ولنحاول الآن إبراز بعضها .

يقولون ان الإنسان المهدد بالخطر يتعلق بأذيال الريح. فردود الفعل التي يدافع بها عن نفسه دون تفكير لا تعد ولا تحصى ، انه يقلص يده مثلاً عند وخزه بدبوس، ويغمض جفنيه عندما يدخل الغبار إلى عينيه، ويمد ذراعيه مستغيثاً عند مايسقط إلى الأرض، فهذه الحركات كلها أفعال منعكسة يدافع بها الكائن الحي عن جزء من جسمه، وهي تعد ظواهر معبرة عن الخوف . أما الخوف نفسه فهو دفاع عن الكائن الحي بأكمله ، وهو ليس خوفاً فقط ، وإنما هو حذر ، وتحرز من كل خطر .

وقد قيل أن الخوف انفعال نفساني فطري يتجلى في الهرب من الأخطار ، والابتعاد عنها ، وهذا أول ما يبدو من غرائز الطفل ، انه لا يبلغ الأسبوع السادس من سنه حتى تبدو عليه ظواهر الخوف بوضوح تام . والدليل على ذلك: انه كلما طرق اذنه صوت شديد صرخ وصاح للتعبير عن خوفه وذعره.

ووسائل الدفاع عن النفس عند الخوف ثلاث: الصياح، والهرب، والتوقف عن الحركة. فالطفل الصغير يصيح ، وعندما يكبر يهرب، أو يقف في مكانه مشدوهاً، وكلما تقدمت به السن تعلم كيف يملك نفسه ويتجلد .

وقد أضاف بعضهم إلى هذه الوسائل وسيلة رابعة خاصة بالإنسان . وهي أن الذي أحدق به الخطر يندفع مباشرة إلى الفعل، فالصياد الذي فاجأه حيوان مفترس يصوب بندقيته ويطلق الرصاص عليه ، وسائق السيارة المهدد بالاصطدام يحول اتجاه سيارته ، أو يوقف حركتها ، وهذا كله صحيح ، إلا أن حركات الصياد ، والسائق ليست حركات غريزية ، وإنما هي حركات مكتسبة .

ومن أسباب الخوف عند الطفل الصغير ، الضوضاء ، والأصوات العالية المفاجئة ، والإشفاق من الوقوع على الأرض، والظلام ، والوحدة ، ورؤية بعض الحيوانات .

والإنسان الأول والحيوان يخافان من الظواهر الطبيعية الشديدة . مثل الرعد القاصف، والبرق الخاطف ، والعواصف الثائرة . إن بعض الكلاب تخاف مثلاً من صوت المدافع ، وتختبىء في كوة عند إطلاق القنابل .

وأغلب أسباب الخوف عند الإنسان مكتسبة ، ونستطيع أن نرجعها كلها إلى سبب واحد . وهو الشعور بالخطر والأذى . وقد يكون الخطر حقيقياً . أو يكون وهمياً ، وإذا كان حقيقياً كان مادياً . أو معنوياً . فمن الأمثلة الدالة على الخطر المادي . وجود الشخص في منزل يحترق . أو وجوده في باخرة مشرفة على الغرق . أو طيارة معرضة للسقوط . الخ .. ومن الأمثلة الدالة على الخطر المعنوي تهديد الموظف بعزله عن منصبه، والطالب بإسقاطه في الامتحان . والخائن بفضح خيانته . وإذا كان الخطر وهمياً كان ناشئاً عن أسباب خرافية أو خيالية . كالخرافات التي تشيع في أذهان العامة ، أو الخوف من الجن . والأشباح . وغيرها .

لقد تغيرت الأسباب الباعثة على الخوف في العصر الحاضر . حتى أصبح الإنسان يخاف من فقدان مركزه الاجتماعي ، أو خسارة ثروته . أو تألب أعدائه عليه .

ولو سألنا الناس عن أعظم خطر أحدق بهم في حياتهم ، لأجابنا كل واحد منهم بشيء مختلف عن الآخر . فهذا يقول إن أعظم خطر أحدق به هو رسوبه في الامتحان ، وذاك يقول ان أعظم خطر أصابه هو وجوده في معركة حربية تطايرت فيها شظايا القنابل ، أو

وقوعه مرة في أيدي قطاع الطريق . وذلك يقول ان أعظم خطر لقيه هو اخفاقه في مهمة سياسية أو حربية كان يتوقف عليها مصير وطنه . فتقدير قيمة الخطر يرجع إذن إلى مركز الشخص الاجتماعي ، وإلى المثل الاعلى الذي يهدف إلى تحقيقه .

وللخوف عدة درجات . فإذا كان ناشئاً عن توقع شر بعيد سمي حذراً وحيلة ، وقد ينفرد الخوف وحده بالعمل ، وقد يكون له حلفاء وشركاء ، وهو يدخل في تركيب الاحترام ، والذعر الشديد ، وهما انفعالان هامان جداً أثرا تأثيراً عظيما في نشوء الديانات .

الكفاح والغضب . — قلنا ان لغريزة الدفاع عن النفس مظهرين مختلفين . أحدهما سلبي يعبر عنه الحيوان بالخوف والهرب ، والآخر ايجابي يعبر عنه بالكفاح والغضب . والكفاح غريزة تدفع الانسان إلى القتال ، والمقاومة ، والنضال في سبيل التغلب على الخطر المحدق به ، أو إلى الانتقام من الشخص الذي مسه بسوء .

وليست غريزة الكفاح هذه مطلقة كغريزة الهرب . فان إناث بعض أجناس الحيوان لا يبدو عليها ميل إلى الكفاح ، ولكنها عامة في الانسان ، وهي تشبه غريزة الهرب من حيث قوتها ، وشدة الانفعال الملازم لها ، والانفعال المقابل لغريزة الكفاح هو الغضب .

وقد تتعاون غريزة الكفاح وغريزة الهرب في كثير من المواقف ، فلا يقتصر الدفاع عن النفس على المظهر السلبي فحسب ، بل يشمل في الوقت نفسه المظهر الايجابي ، ان الحيوان لا يقف أمام عدوه ساكناً ، بل يفر منه تارة ، ويهجم عليه اخرى . والطفل الذي اصطدمت رجله بخشبة ، قد يهرب منها صارخاً ، وقد يهجم عليها ويضربها .

ان ظواهر غريزة الكفاح كثيرة ، منها : الصراع ، والضرب باليدين ، أو القدمين ، والعض ، والصراخ ، ويمكنك مشاهدة هذه الظواهر عند الطفل في مهده ، انك اذا ربطت يديه ، أو رجليه ، أو رأسه ، صرخ واضطرب ، وقد يهم بضربك بيديه ورجليه ، أو بعضك بأسنانه ، أو يجهش بالبكاء ، وكل اهانة تلحقها بالانسان الراشد تثيره ، وتدفعه الى القتال ، ليس للإنسان أعداء طبيعيون ، ولكن كل شيء في الطبيعة قد ينقلب الى عدو له اذا خالف ميوله ، وحال بينه وبين الحصول على الضروري من حاجاته . وأول

هذه الحاجات الضرورية : حاجة الحيوان إلى الغذاء ، ان الحيوانات التي تتغذى بالنباتات لا تقاتل في سبيل الحصول على غذائها . لأنها تجده في كل مكان. أما الحيوانات اللاحمة فإنها لا تجد غداءها متوافراً دائماً. فلا غرو إذا قاتلت في سبيل الحصول على مكان الصيد ، أو في سبيل الظفر بإحدى الفرائس . وسلوك الإنسان في أيام الشدائد يشبه سلوك هذه الحيوانات. ومن الحاجات الطبيعية أيضاً الحاجات الجنسية، ان الحيوانات العالية تتكافح في أوقات الملاقات الجنسية، ولا فرق في ذلك بين آكلة اللحوم، وبين الحيوانات المجترة. لأنها تقاتل أعداءها جيماً في سبيل إرضاء شهواتها ، ومـا من حيوان في الأرض إلا على الكفاح اعتماده، وإن كانت بعض إناثه أقل ميلاً إلى الكفاح من ذكوره، وكذلك الإنسان فهو لا يختلف عن الحيوان في قضاء لباناته. فإذا استولى عليه الهوى وأسكرته الشهوة لم تؤثر التربية والاعتبارات الاجتماعية في إيقافه عند حده، وضبط نفسه والحكم عليها

ومن الحاجات التي تدفع الإنسان إلى الكفاح الطموح ، فهو يدفع الإنسان إلى مغالبة صروف الحياة ، واجتياز العقبات في سبيل الشهوة، والثروة، والمجد، والنفوذ، والسلطان، ولو كان كفاح الناس ناشئاً عن حاجات الغذاء ، وحاجات الجنس ، وحدهـا لسهل على المصلحين الاجتماعيين إيجاد تنظيم بشري كامل يمنع القتال ، ويزيل الحرب ولكن القتال لا يقف عند حد، والحرب لا تزول في الحقيقة إلا إذا تخلى الإنسان عن طموحه ، ونعني بالطموح هنا كل ما يوسع حياة الإنسان ، ويزيد نفوذه وتأثيره . إن أساس كل صراع في العالم يرجع إلى رغبة الفرد في الاستعلاء ، والسيطرة ، والسلطان . فإذا أردنا أن نمنع الحرب ، ونزيل الكفاح ، والقتال ، وجب علينا أولاً أن نخفف من شدة الطموح ، وهذا الأمر ممكن في النهاية ، إلا أنه قد يحول بيننا وبين التقدم والارتقاء .

فغريزة الكفاح إذن فطرية ، وهي تعمل على إرضاء حاجات الإنسان الطبيعية ، إلا أنها قد تتخذ صورة معنوية تدفع الإنسان إلى مغالبة صروف الحياة، وممارضة الشهوات، والمناضلة في سبيل الفضيلة والعلم .

وإذا كان الكفاح فطرياً ، كان من الصعب علينـا أن نسد عليه الطرق ، وغاية ما نستطيعه أن نصعد غريزته ، وأن نحولها إلى مـا فيه خير الإنسان ونفعه ، أو إلى

ما يتفق وشروط الحضارة، من المثل العليا لا أن نتركها تجري في مجراها الطبيعي على صورة قتال وسفك دماء .

يمكننا لذلك أن نقلب المقاتلة الحقيقية إلى مقاتلة وهمية ، فبدلاً من أن يقاتل الانسان أخاه قتالاً حقيقياً يمكنه أن يقاتله في الألعاب الرياضية فيشبع غريزته من جهة ، ويكتسب صحة وقوة من جهة اخرى ، ذلك هو السبب في انتشار الألعاب الرياضية في أيام السلم . انها وسائل لتحويل غريزة الكفاح إلى ما هو نافع وممتع .

ونستطيع أيضاً أن نرضي غريزة الكفاح بتوجيهها إلى معاناة البحث العلمي، فإذا انتصرنا على الجهل ، والمرض ، والفقر ، وكشفنا مجاهل العلم ، ودافعنا عن المبادىء الفكرية ، والدينية ، والسياسية ، والخلقية ، والوطنية . كان لنا في ذلك ما يوقينا من السوء والأذى .

إن مشتقات غريزة الكفاح كثيرة ، ولها عدة صور . فمما ذكره (ريبو) ان لغريزة المقاتلة ثلاث صور : (١) المقاتلة الحقيقية ، (٢) المقاتلة الموهمة ، (٣) المقاتلة المؤجلة . فالمقاتلة الحقيقية هي المقاتلة التي تجري بين الانسان والحيوان للتغلب عليه ، والمقاتلة الموهمة هي المقاتلة التي تجري بين الانسان وخصمه في الألعاب الرياضية ، والملاكمة، والمصارعة . وغيرها ، والمقاتلة المؤجلة هي المقاتلة التي تشتمل على تحذير وتهديد، وهي تدخل في البغضاء ، والحسد ، والحقد ، واللوم .

ب — الغرائز الاجتماعية

الانسان حيوان اجتماعي، وهو كما قيل مدني بالطبع لايستطيع أن يعيش منفرداً، وإذا انفصل عن أبناء جنسه أحس بشيء من الألم والقلق، ان العزلة شر من أبلغ الشرور ،لابل هي شقاء يعرفه كل من قضي عليه بالوحدة زماناً طويلاً.

تأمل في صميم نفسك تجد أنك تحب الحياة في صحبة غيرك ، وتكره العزلة ، انك تؤثر الاقامة بين الناس وإن كنت لا تستفيد منهم شيئاً ، انظر إلى الناس كيف يذهبون إلى الملاعب ، أو إلى المقاهي ، ودور السينما . انهم يذهبون اليها تخلصاً من العزلة، ولو عاشوا منفردين لما وجدوا في حياتهم أقل لذة .

ويظهر انه كلما ازداد عدد أفراد الجماعة كان ذلك أدعى إلى الارتياح ، وكلما اتيحت الفرصة للاجتماع سارع الناس اليه لسبب أو لغير سبب ، ذلك هو سر نجاح الزعماء الشعبيين الذين يدعون الناس إلى الاجتماع لنشر آرائهم فيهم.

وهذه الغريزة القوية ظاهرة في لأطفال أيضاً. انهم يخشون العزلة ويستأنسون بالناس، لا تنحصر حياتهم في الاجتماع بآبائهم ، بل تمتد إلى الاجتماع بأندادهم ليكسبوا منهم كثيراً من الصفات التي لا يستطيعون كسبها من الكبار، فليس من الصواب أن يحرم الطفل معاشرة أنداده ، وأن يربى في البيت بعيداً عنهم.

وتتجلى هذه الغريزة في المراهقين، والراشدين، فتدفعهم إلى تأسيس الأندية، والجمعيات المختلفة لأغراض مختلفة . كالجمعيات التعاونية ، أو الرياضية ، أو الفنية ، ومن الواجب على المدرسة تشجيع هذه الجمعيات ليتعود التلميذ التعاون ، والخدمة الاجتماعية . بحيث تصبح المدرسة والمجتمع شيئاً واحداً .

والغرائز المتصلة بغريزة الاجتماع كثيرة نذكر منها على سبيل المثال: غريزة السيطرة، وغريزة الخضوع والانقياد .

ان هاتين الغريزتين من أهم الغرائز الراسخة في الانسان، وهما تعملان على تباين الأفراد في المجتمع . على حين أن غريزة التقليد التي تكلمنا عنها سابقاً تعمل على تشابه الأفراد واتصافهم جميعاً بصفة واحدة، وغريزة التقليد تهدف إلى مصلحة المجتمع أكثر مما تهدف إلى مصلحة الفرد . حتى لقد سمى العلماء غريزة الاجتماع التي تدعو كل فرد إلى الحياة مع غيره من بني جنسه بغريزة القطيع .

ان غريزة السيطرة ، وغريزة الانقياد ، تشبهان غريزة الغضب ، وغريزة الخوف، وكثيراً ما تثيرانها معاً . فغريزة السيطرة تثير غريزة الغضب، وغريزة الخضوع والانقياد تثير غريزة الخوف .

ان أفراد المجتمع لا يتشابهون تشابهاً مطلقاً بل يتفاوتون في القوة ، والضعف ، والسيطرة ، والانقياد ، والرياسة ، والخضوع . وهذا أيضاً حال عالم الحيوان .

قال (غارفيه) : « ان رغبتنا في إخضاع الناس لارادتنا تدل على حبنا السيطرة ، ولكن لو كان حب السيطرة هذا موجوداً لجميع الناس لكانت الحياة الاجتماعية غير ممكنة ، ولو كان حب السيطرة والقيادة مفقوداً من الناس جميعاً لما استطاعوا أبداً أن يؤلفوا جماعة واحدة ، غير أن الطبيعة قد عدلت بيننا بوسائل مختلفة ، فأعطت بعضنا حب السيطرة والرياسة ، وأعطت بعضنا الآخر حب الاستكانة والانقياد ، وهذا القول صحيح . ان حب السيطرة لا ينفرد وحده بالتأثير ، وكذلك حب الانقياد ، ولكن كلا منهما يعين الآخر على ترتيب الأفراد في المجتمع .

ولحب السيطرة ، وحب الانقياد صور وأشكال معقدة . إلا اننا نترجم عنها كلها بردود فعل بسيطة . فالرجل الذي يشعر بقوته يميل بحركاته إلى تسخير غيره لارادته ، والرجل الذي يشعر بالضعف يميل إلى الخضوع لارادة غيره . وهذان السلوكان المتضادان يظهران منذ زمن الطفولة.

انظر إلى الأطفال ، ان بعضهم يريد أن يشعر الناس بوجوده ، وأن يحول انتباههم اليه ، ليعرض عليهم أفعاله ويسمعهم أقواله ، أما بعضهم الآخر فيحب أن ينطوي على ذاته ، وأن ينزوي وحده بعيداً عن أنظار الناس. وإذا ما ترعرع الأول قليلاً أخذ برأس رفاقه ويقودهم ، ويصدر اليهم أوامره ، ويملي عليهم إرادته . وإذا ما ترعرع الثاني آثر الانقياد لغيره يتبعه ويمشي وراءه كما يمشي وراء امه .

والسيطرة مظاهر كثيرة . فقد تكون بالقوة الجسمية ، أو بالقوة المعنوية ، وقد يكون الانسان مسيطراً في وقت ، ومنقاداً في آخر ، ويختلف وضعه في ذلك بحسب علاقته بالأشخاص ، كالطالب يرأس أقرانه ، وينقاد في الوقت نفسه لأمر المدرس. وكالرجل يرأس طائفة من الناس ويخضع لارادة زوجته في وقت واحد .

والانقياد قد يكون عن حب ، أو خوف ، فالوالدة كثيراً ما تذعن لرغبة ابنها الصغير حباً به ، والشعب قد يخضع لارادة الحكام خوفاً منهم ، ولكن الحكومات القائمة على الارهاب والخوف لا يكتب لها البقاء .

والانقياد غريزة فطرية . لأنك تجده عند الحيوان ، كما تجده عند الانسان ، ويكفي أن تنظر إلى الكلب الذي يزجره صاحبه كيف يقعي ويجلس بجانبه لتتحقق من صدق ما نقول ، وإذا نظرت إلى جماعة من الطيور ، أو القردة . وجدت في حياتها نظاماً فهي تتزاحم على الرياسة . حتى إذا تغلب أحدها على الآخر بقوته أصبح رئيساً له

ان الميل إلى الانقياد أساس العاطفة التي يسميها علماء الأخلاق بالتواضع ، وتتصل بها عواطف اخرى . كالاعجاب ، والاحترام ، والاجلال .

أما التكبر فلا يتصل بغريزة السيطرة بتاتا . ان بعض علماء النفس يجعلون التكبر مضاداً للتواضع ، ولكن هذا التضاد يحتاج إلى إيضاح وتفسير . فالتكبر شعور شخصي لا شعور اجتماعي ، وهو أول درجة من درجات الطموح . والمتكبر لا يحتاج إلى غيره ، لاشعاره بكبريائه ، بل يكتفي بنفسه ويعتقد أن نفسه مركز يجمع فيه كل ما يصل اليه ، أو يدركه ، لقد كان في وسع (روبنصون كروزي) في جزيرته أن يكون متكبراً ، ولكنه لم يكن في وسعه أن يكون متواضعاً ، لأن التكبر أو العجب حالة شخصية لا تقتضي وجود الناس ، أما التواضع فهو علاقة اجتماعية بين شخص وآخر .

ومن العواطف التي تتصل أيضاً بغريزة السيطرة حب الظهور ، وادعاء المرء بما ليس فيـــه ، وميله إلى الاستئثار بالحديث ، أو السؤال ، أو الاجابة ، وحرصه على إشعار الناس بما لديه من فضل وقوة . ان بعض الناس لا يحدثك إلا عن نفسه ، وإذا تكلم على الأشياء أرجعها إلى ذاته ، وأقام نفسه مقياساً لكل شيء . فهو قـــد رأى كل شيء ، وأحاط بكل علم ، يمشي مشية الخيلاء ، ويشعر بنشوة الانتصار في كل أمر يقوم به ، وقد يتصف صاحب هـــذه الغريزة بحب التمرد ، والعناد ، والتحدي ، والفخر ، والصلف ، والعجب والاعتزاز بالنفس .

وقصارى القول : أن من واجب المدرس أن يوفق بين غريزة السيطرة ، وغريزة الانقياد . فيدرب الاولى ويوجهها إلى ما فيه الخير والفائدة ، ويحترس من اخمادها ، أو مقاومتها اذا لم يكن ثمة داع يقتضي كبحها ، دع أن كبحها دون سبب يضعف ارادة التلميذ ويذله . وقد يحوله الى الشر ، أو الفساد ، وكذلك يجب على المدرس أن يعنى بغريزة الانقياد فيحمل الطفل المطيع المتهيب الخجول على الثقة بنفسه ، ويحضه على الاقدام

والثبات ، والمثابرة ، والتغلب على ما يحول بينه وبين بلوغ غايته. ان أحسن طرق التربية تعتمد على تحقيق التوازن بين هاتين الغريزتين، فالمعتز بقوته يجب أن يشعر بأنه دون الكثير من الناس ، والخاشع الضعيف يجب أن يشعر بأنه يستطيع أن يعتمد على نفسه، ويتغلب على ما يصادفه من العقبات في طريقه .

١ ـ المصادر

1 — Bergson, L'évolution créatrice.
2 — Bohn, La naissance de l'intelligeuce, (Flammarion 1909)
Le nouvelle psychologie animale (Alcan 1911)
3 — Bouvier, La vie psychologique des insectes.
Habitudes et métamorphoses des insectes.
Le communisme des insectes.
4 — Condillac, Traité des animaux·
5 — Fabre (H). Souvenirs entomologiques.
6 — James, Précis de psychologie.
7 — Le Dantec, Traité de biologie (Alcan 1903)
8 — Lloyd Morgan, Habit and instinct (London 1895)
9 — Lubbock, Les sens et l'instinct chez las animaux.
10 — Piéron, La notion d'instinct, (Bull. Soc. fr. de philosophie, 1914)
11 — Riven, L'instinct et l'inconscient.
12 — Romanes, L'intelligence des animaux.
13 — Sabatier, Philosophie de l'effort.
14 — Spencer, Principes de psychologie.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ انتقد المصطلحات التـــالية : الغريزة الأخـــلاقية، الغريزة الدينية ، الغريزة الموسيقية ، غريزة العقل .

٢ غائية الغريزة .

٣ - اذكر ما تعرفه عن غرائز الحشرات .

٤ - الانتحاء والحساسية التفاضلية (مراجعة بوهن ، وبوفيه) .

٣ـ الانشاء الفلسفي

١ - ماهي الصفات المميزة للفاعلية الحيوانية؟ فسر سلوك الحيوان من الوجهة النفسية؟

٢ - هل يمكن أن يقال إن الغريزة متولدة من العادة .

٣ - الغريزة والعقل .

٤ - علاقة العادة بالغريزة .

٥ - اشرح وناقش قول (باسكال) التالي : الغريزة والعقل ظاهرة واحدة لطبيعتين مختلفتين .

٦ - ناقش القول التالي : نحن نساق بالغريزة الى الموت ، وبالعقل الى الحياة .

الفصل الثاني

العـــادة

١ ـ وصف وتحليل

العـــادة اسم مشارك يطلق على ظواهر نفسية مختلفة ، كالعادات الحيوية ، والعادات الحركية ، والعادات النفسية المحضة .

١ – العادات الحيوية . – ان جسدنا يتعود البرد كما يتعود الحر ، ويعتاد الإقامة في الأماكن المرتفعة كايعتاد نمطاً من أنماط الغذاء ، أو دواء من الأدوية ، أو سماً من السموم . ويقال بمعنى أعمّ : إن العين تتعود الظلام ، والقروي يتعود ضجيج المدن . ويقال أيضاً: إن المناعة عادة حيوية ، لأن الكريات البيض تتعود التغلب على الجراثيم وسمومها . ومعنى ذلك أن العادة الحيوية تزيل شعورنا بالمؤثرات الخارجية ، فلا نشعر معهـا بقسوة الإقليم ، ولا يؤثر فينا تجرع السم ، بل نتعود ذلك كما نتعود الظلام ، والضجيج. وتسمى هذه الظواهر بالتكيف الحيوي ، وهي من المسائل التي اختلف العلماء في تعليلها: فمنهم من يعلل حادثة المناعة مثلاً بالتربية (الكريات البيض) ، ومنهم من يعللهـا بالتوازن الفيزيائي الكيماوي . وهي كلها عادات حيوية ترجع دراستها إلى علم الحياة لا إلى علم النفس .

٢ – العادات الحركية . – العادة الحركية استعداد مكتسب لتكرار بعض الحركات ، والقيام ببعض الأفعال . من هذه الأفعال ما يكون بسيطاً لا علاقة له بالإرادة ، كحركاتنا الطبيعية التقليدية ، أو إشاراتنا ، ومنها ما يكون مركباً ، كالحركات التي نقوم بها عند ارتداء الملابس ، أو عند الزينة والبهرجة ، والأكل ، ومنها ما يستلزم التدريب والتمرين ، كركوب الخيل ، وقيادة الدراجـــات ، أو السيارات ، والعزف على إحدى الآلات

الموسيقية ، أو حفظ الشعر ، وهي كلهـا مبنية على آليـات محركة ، وروابط عصبية ثابتة تولدت بالتكرار والتعلـم الإرادي ، ثم أصبحت بعد التمرين غير محتـاجة إلى الجهد والإرادة .

٣ - **العادات النفسية المحضة** . - العادات النفسية المحضة استعدادات مكتسبة تبعث الإنسان على الإحساس ، أو التفكير ، أو الفعـل ، على الصورة التي أحس أو فكر أو عمل بها من قبل . فمن عادات التفكير : الترتيب والتناسق في الأفكار ، والتعمق فيها ، والتأني في الحكم ، أو السرعة فيه ، والتعمق في الخيال ، والاستدلال ، وحصر الانتباه ، وسرعة توجيهه . ومن عادات الانفعال والإرادة ضبط النفس ، وكظم الغيظ ، ومحاربة الهوى ، والرضا ، والعفة ، والمروءة ، وغيرها من العادات الأخلاقية . قـال (بنيامين كونستان) يصف نفسه : « كنت خجولاً كوالدي ، فتعودت أن أكتم ما كنت أشعر به ، لا أضع إلا خططاً منفردة ، ولا أعتمد إلا على نفسي في إنجازها ، حتى صرت أجد في آراء الآخرين ، واهتمامهم بي ، وإعانتهم إياي ، وزيارتهم لي ، عائقاً عن العمل ، ثم تعودت كذلك أن لا أتكلم عن شواغل نفسي أبداً ، وأن لا أشترك في الحديث إلا لضرورة ماسة . فإذا اشتركت فيه أنمشته بنكتة تساعدني على إخفـاء حقيقة فكري » .

• (Benjamin Constant, Adolph,ch. I..)

تصنيف العادات . - ان انقسام العادات إلى حيوية ، وحركية ، ونفسية محضة ، هو التقسيم الذي سنتبعه في هذا الكتاب . إلا أن بعض العلماء يصنف العادات تصنيفـاً آخر . ولنذكر الآن بعض هذه التصنيفات :

آ - **العادات العامة والعادات الخاصة** . - فمن هذه التصنيفات : تصنيف (اغجر Egger) الذي قال : إن العادات عامة ، وخاصة . فالعادات الخاصة (Habitude spéciale) ، أو الجزئية (Particulière) هي العادات التي يقتصر فيها على تكرار فعل من الأفعال على نمط واحد ، كتعود الموسيقي عزف قطعة موسيقية معينة . والعادات العامة (Habitude générale) هي العادات التي تشتمل على افعال متباينة ، ولكن من جنس واحد ، كتعود الموسيقي عزف كل قطعة موسيقية جديدة من غير تردد ، فعادته إذن عادة عامة ، لأنها قد أكسبته ملكة راسخة تنطبق على أفعـال نفسية مختلفة . قال (اغجر) : ان العامل الحاذق

هو العامل الذي اكتسب عادات عامة يستطيع تطبيقها في جميع الأحوال الجديدة . وعادة التمثيل عادة عامة لاشتمالها على الكلام، والحركة، والإشارات، التي يستطيع الممثل استخدامها في كل دور جديد . فنطاق العادة العامة أوسع من نطاق العادة الخاصة ، لأن العادة العامة تشمل الاستعداد الفكري ، والمهارة الفنية ، والاسلوب . وقال أيضاً : ان إتقان لغة من اللغات عادة عامة، لأنها تقتضي أن يكون المتكلم بها ملماً بتركيب الألفاظ وتطبيق قواعد الأعراب في كل تركيب جديد . وأعم من هذه العادة أيضاً : عادة تعلم اللغات وهي استعداد عام لتعلم كل لغة . فالعادة الخاصة تقتصر على استرجاع الأفعال السابقة كما هي دون تغيير ، أما العادة العامة فتبعث على التجديد . ولكننا سنبين عند الكلام على نتائج العادة ، أن الفرق بين العادات الخاصة ، والعادات العامة غير حقيقي ، وان كل عادة من العادات هي بمعنى ما عامة ، لأنها اجراء أفعال محدودة في أحوال غير محدودة .

ب - العادات المنفعلة والعادات الفاعلة . - ومن هذه التصنيفات أيضاً : تصنيف (مين دوبيران) الذي قال : ان العادات منفعلة ، وفاعلة . فالعادة المنفعلة (Habitude passive)هي العادة التي تمكن الشخص من تحمل مؤثر من المؤثرات، فيتعود شم الروائح الملائمة، أو المنافية ، ويتعود تأمل الجمال، أو مشاهدة القبح، وهي تؤدي إلى تضاؤل الاحساس، وضعف الشعور . أما العادة الفاعلة فهي ميل مكتسب يبعثنا على القيام بأفعال مادية ، أو فكرية ، أو خلقية ، شبيهة بالأفعال التي قمنا بها سابقاً، كعادة المشي ، أو الكلام ، أو عادة الأنانية ، والمروءة ، أو الاقدام ، أو الشجاعة ، وهي تقتضي الفعل والادراك معاً، أما العادة المنفعلة فتقتضي الانفعال والاحساس . ووظيفة الادراك في العادات الفاعلة أن يزيد في وضوحها، وأن يجعل حركتها أسهل، وفعلها أدق وأكمل.

ومع ذلك فإن الفرق بين العادة الفاعلة، والعادة المنفعلة، ليس مطلقاً، لأن هاتين العادتين كثيراً ما تتصلان وتتعاونان . وسنبين عند دراسة أسباب العادة ونتائجها ، أنه لا وجود للعادات المنفعلة ، وان التكيف الحيوي نفسه يقتضي فاعلية حيوية داخلية .

تعريف العادة . - ان لهذه الأفعال المختلفة صفات مشتركة ، وهي أن العادة حالة راسخة ودائمة لا تتغير بسهولة ، وهي فردية مكتسبة على عكس الغريزة ، وهي توفر

كثيراً من الجهد في تكرار الفعل سواء كان ذلك الفعل تكيفاً حيويا ، أو عادة حركية ، أو نفسية . فيمكننا إذن أن نعرف العادة بقولنا : انها استعداد مكتسب دائم ، لانجاز نفس الأفعال،أو تحمل نفس الآثار .

إن هذا التعريف يبين لنا أن العادات ظواهر مختلفة لحالة نفسية واحدة. ولنوضح ذلك بدراسة أسباب العادات ونتائجها .

٢ ـ اكتساب العادات

ما هي العوامل المؤثرة في اكتساب العادات ؟ لقد بحث الفلاسفة في هذه العوامل بحثاً نظريا مسهباً . فنهم من قال بضرورة التكرار ، ومنهم من أنكر ضرورته ، ومنهم من قال بضرورة الارادة ، ومنهم من أنكرها . ولنناقش الآن بعض هذه الآراء النظرية :

آ ـ الآراء النظرية

وظيفة التكرار . — كان (آرسطو) يقول : العادة بنت التكرار . فالتكرار إذن عامل أساسي في تكوين العادة، لأن العادة قلما تكونت بمرة واحدة ، والعادات الفاعلة ، كعادة الكتابة ، والعزف على آلات الموسيقى ، أو الضرب على الآلة الكاتبة ، والعادات الحيوية ، كاعتياد المعدة نظاماً خاصاً ، والجسم إقليما حاراً ، أو بارداً ، أو معتدلاً ، كلها تحتاج إلى التكرار ، إلا أن التكرار الذي تقتضيه العادات الحيوية ليس تكراراً حقيقياً، وإنما هو تمديد للمؤثر . وقد لاحظ بعض العلماء أن العادة لا تحتاج إلى تكرار الفعل عدة مرات، بل ربما تم اكتسابها من أول مرة. وعلى ذلك فالتكرار ليس ضروريا لاكتساب العادة، وإنما هو ضروري لتقويتها ، وتسهيلها ، وضبطها . فما قاله (ليبنيز) : كل فعل فهو بداية

عادة ، لأنه إذا لم يبق الفعل الأول أثر في نفسك لم تتكون العادة وإن كررت الفعل مائة مرة، والأصل في العادة هو التغير الأول ، كلما كان هذا التغير أعمق كانت العادة أرسخ . إن تغيراً واحداً تتقبله النفس بانتباه واهتمام وعزيمة ، أو يقع مصحوباً بلذة عظيمة ، قد يكفي في تكوين عادة تبقى ما بقيت الحياة . مثال ذلك : أن بعض الناس يحفظ قطعة شعرية بعد قراءتها مرة واحدة، وبعضهم يتقن استعمال بعض الآلات، أولعبة من الألعاب بعد المرة الاولى ، فالتكرار ليس إذن علة تكون العادة ، وإنما هو نتيجة من نتائجها ، وما العادة كما قال بعضهم إلا الميل إلى التكرار . — وقد رد العلماء على رأي(ليبنيز) هذا وقالوا انه رأي نظري محض لا يطابق الواقع . وسنناقش هذا الأمر بعد قليل في ضوء المباحث التجريبية .

وظيفة العقل والارادة . — ومن المسائل النظرية التي أثارها بعض العلماء في هذا الموضوع مسألة العقل، والارادة . قالوا إن العقل، والارادة، والانتباه، تؤثر في اكتساب العادات الفاعلة ، لأن هذه العادات خاصة بالانسان ، أما العادات المنفعلة كالعادات الحيوية مثلاً ، فإنه لا أثر للفاعلية الذهنية في اكتسابها . ولكن هذا القول لا يستند إلى أساس علمي صحيح : لأن الفاعلية الذهنية أثراً في جميع عادات الانسان نفسية كانت ، أو حركية ، أو حيوية . والدليل على ذلك أن (ميتريدات Mithridate) عود جسمه بالإرادة ، تحمل مقادير كبيرة من السم ، وان الحيوان نفسه أفعالاً عقلية تؤثر في اكتساب بعض العادات الحركية . ومع ذلك فإن كثيراً من عاداتنا الحركية، أو النفسية المحضة تكتسب بمحض الانفعال ، كعاداتنا الاجتماعية التي تبعثنا على تكرار بعض الأفعال على نمط واحد ، وتجعلنا نقوم كل يوم بالحركات نفسها في أوقات معينة سواء أكان ذلك في البيت، أم في الخارج، وكعاداتنا المهنية التي تبدل أفكارنا ، وتغير أخلاقنا ، وتجعلنا في أغلب الأحيان خاضعين لأنماط محدودة من الفعل لا أثر فيها للعقل ، ولا لحرية الارادة .

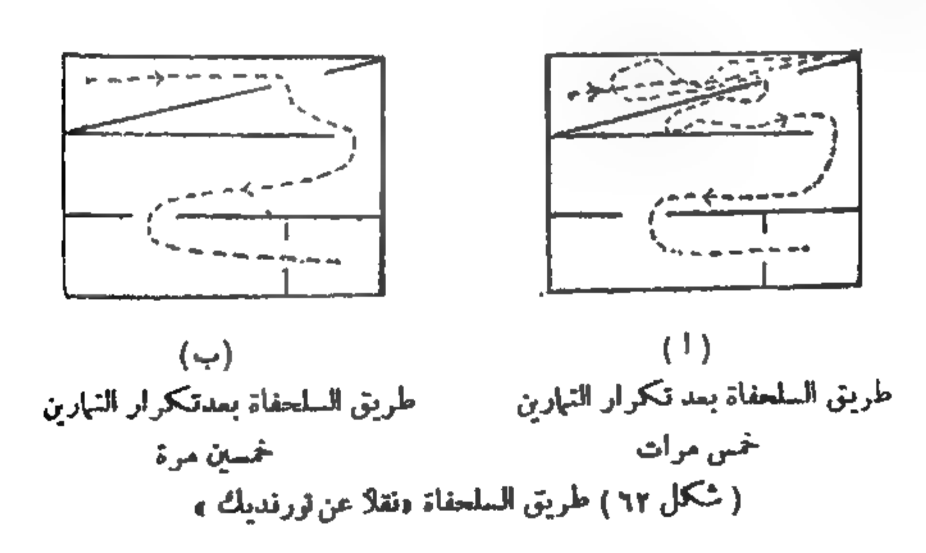
وإذا قيل: لابد من الاقرار بتأثير العقل، والارادة، في اكتساب العادة ، قلنا إن هذا التأثير قد يكون خارجياً ، وإذا لحق العادة لحقها بالعرض من غير أن يبدل ماهيتها وسيتضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نتائج المباحث التجريبية .

ب ـ المباحث التجريبية

هل نستطيع تجريد العادة من العوامل المركبة التي تنضم إليها . وهل يمكننا أن ندرسها وهي في حالتها البسيطة المحضة ؟

لقد بحث علماء النفس ، والطبيعة في هذا الأمر عند كلامهم على الحيوان ، فبينوا لنا أولاً أن تجريد العادة من الارادة والعقل عند الحيوان أسهل مما هو عليه عندالانسان . ثم بحثوا ثانياً في تجريد العادة من هذه العوامل المركبة عند الانسان ، فدرسوا بعض عاداته الميكانيكية وحللوها وفرقوا بين ما يرجع منها إلى العقل ، وما ينحل إلى الآلية البحتة .

تكوين العادة عند الحيوان . ــ لقد اخترع العالم الأمريكي (تورنديك Thorndike) لدراسة الحيوان طريقة التيه ، ثم جرب هذه الطريقة بعد ذلك في بعض الأنواع الحيوانية . وهي تشتمل على التجارب التالية :
ضع حيواناً أمام تيه ثم ادفعه إلى اجتيازه تجده يسلك طرقاً مختلفة ، فيضل الطريق المؤدية إلى الغاية أولاً ، ثم يصل في النهاية إلى الهدف المقصود ، ولكن من غير قصد (شكل ٦٢) .

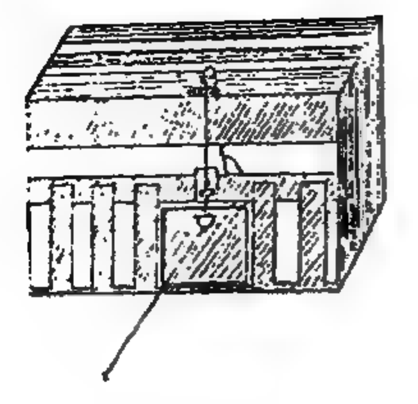


(ب) طريق السلحفاة بعد تكرار التمارين خمسين مرة

(ا) طريق السلحفاة بعد تكرار التمارين خمس مرات

(شكل ٦٢) طريق السلحفاة « نقلاً عن تورنديك »

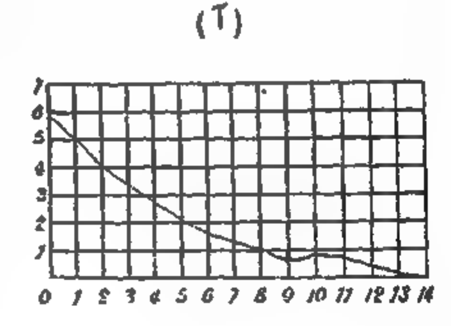
وقد قام العلماء بتجارب اخرى لمعرفة ذكاء الحيوان، وقدرته على التعلم، وكيفية تعلمـــه . فاستعملوا القردة ، والفيران البيض والكلاب، والقطط، وغيرها ، لفتح صناديق خاصة مقفلة بطرق شتى للوصول إلى طعام وضع في بيت مسحور (شكل ٦٣)



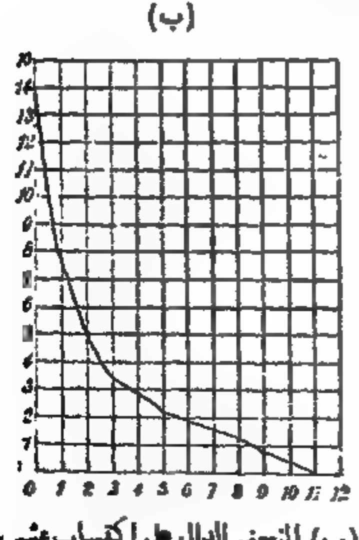
(شكل - ٦٣)
يفتح الصندوق عندما يشد الحيوان حبل المزلاج

وقد أثبتت هذه التجارب أن التكرار يؤدي إلى إنقاص التردد إنقاصاً تدريجياً ، فلا يزال الفعل يتكامل حتى يصبح دقيقاً ومحكماً . وعند ذلك يتوقف الحيوان عن التقدم، وتعرف هذه الفترة بفترة الركود. وقد قاس العلماء مدة اكتساب الفعل، وعدد التمرينات الخاطئة ، فوضعوا لتكون العادة خطاً بيانياً كالخط الذي أشرنا اليه في الشكل (٦٤) ، وهو يدل على كيفية اكتساب العادات عند الفارة اليابانية .

(آ)



(ب)



(شكل ٦٤)

تجارب يركس

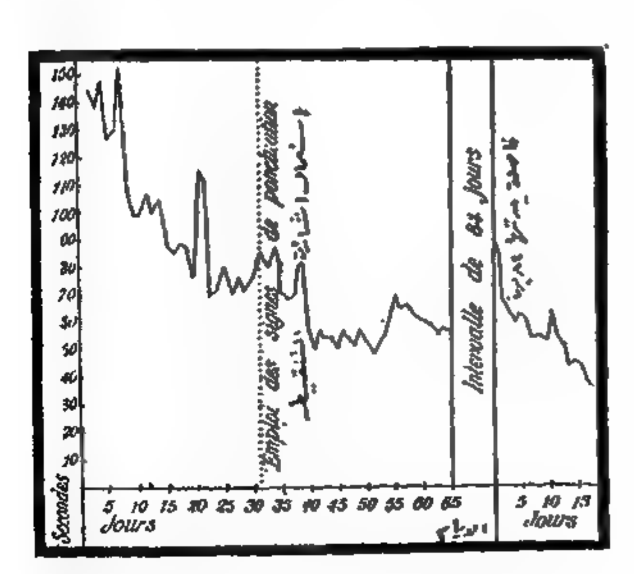
نقلاً عن (بيرون)

(آ) المنحني الدال على اكتساب الفارة اليابانية عادة التمييز بين الأسود والأبيض

(ب) المنحني الدال على اكتساب عشرين فارة يابانية عادة اجتياز التيه

تكون العادة عند الانسان . — وقد قام العلماء ببعض التجارب لبيـان كيفية تكون العادة عند الإنسـان ، فاثبتوا أن الإنسان قد يكتسب العادات من دون أن يكون لميله ، أو إرادته فيها أثر. كتعلم الكتابة على الآلة الكاتبة لكسب المعاش، لا لميل ،أو رغبة، أو كاستظهار مقاطع لا معنى لهـا، أو كقراءة الكتابة المقلوبة أو المعكوسة . فالخط البياني المرسوم في الشكل (٦٥) يدل على اكتساب عادة الكتابة على الآلة الكاتبة ، بالتمرن عليها نصف ساعة كل يوم خلال (٦٥) يوماً (تجارب العالم الأمريكي سويفت) (E. J Swift) .

وقد اخترع (أبينغوس) منذ عام ١٨٨٥ طريقة جديدة لاستظهار المقاطع سماهـا طريقة الاقتصاد (Méthode d'économie) ، وهي تصلح لحساب مـدة بقاء الأثر في النفس بعد التعلم ، وتشتمل طريقة (أبينغوس) على التجربة التالية : يقـرأ الشخص جملة من المقاطع عدة مرات حتى يستظهرها من دون خطأ ولا تردد ، ويحصي عـــدد المرات التي احتاج اليها في هذا الاستظهار ، ثم تهمل هذه المقاطع مـدة من الزمان فتنسى ، فيطلب من الشخص عند ذلك أن يقرأهـــا من جديد حتى يستظهرها ، فإذا استظهرها كالسابق أحصى عدد المرات التي احتاج اليها في استظهاره الثاني . والفرق بين عدد المرات الاولى والمرات الثانية هو مقدار الاقتصاد ، وهـو مطابق لكمية الأثر الذي أبقاه التعلم الأول في النفس .



اشير على محور الفاصلة إلى عدد الأيام، وعلى محور الترتيب إلى عدد الثواني الضرورية لطبع مائة كلمة . فالمنحني يـــدل إذن على السرعة المكتسبة . وإذا انقطع المتمرن عن العمل ٨٤ يوماً ، ثم عـــاد اليه احتفـــظ بشيء من آثار التمرين الأول، ثم ارتقى إلى أعلى منها .

(شكل ٦٥) الخط البياني الدال على تعلم الكتابة الآلية

ج - النتائج . عوامل الاكتساب وقوانينه

ولنذكر الآن بعض نتائج هذه الدراسات التجريبية :

١ - **قانون الاكتساب .** - يتبين من هـذه الدراسات التجريبية أن قانون الاكتساب هو قانون (ورد الفعل) الفيزيولوجي. فـلا فرق بين التكيف الحيوي ، وبين اكتساب العادات بالتكرار ، إلا من حيث تعقد المؤثر . إن الإيقاع الحيوي الذي تكلمنا عنه في فصل الغريزة عادة أولية . أضف إلى ذلك أنه لا فرق في تعلم العادات الميكانيكية المحضة بين الحيوان والإنسان . فإذا قايسنا بين منحنيات الاكتساب في عالم الإنسان ، وعالم الحيوان ، تبين لنا أنها لا تختلف اختلافاً جوهريا من عالم إلى آخر ، بـل تدل على وظيفة حيوية أولية مشتركة بين الإنسان وسائر الحيوانات، وإذا تابعنا تقدم العادة بحسب سرعة الأفعال، أو عدد الأفعال الصحيحة ذات السرعة الثابتة، لابحسب تناقص الزمان، أو الأخطاء ، كما فعلنا سابقـاً (شكل ٦٤) حصلنا على خط بياني من نوع (S) شبيه بالمنحني الدال على المطابقة بين تغيرات المؤثر ورد الفعل ، (٦٣٨ - ٦٣٩) ، وهـذا القانون ينطبق على جميع العادات ، بسيطة كانت ، أو مركبة.

يتبين لنا من دراسة هذا المنحني أن سرعة التقدم والتحسن في كسب عادة ما ليست واحدة ولا مطردة . إذ كثيراً ما يكون التقدم في البداية سريعاً لشدة اهتمام المبتدىء ، وولعه، وجدّة الموضوع، وروعته، أو لبساطة الحركات المطلوبة في البداية، ثم يتوقف التقدم بعد ذلك ويتجه المنحني اتجاهاً افقياً والسبب في هـذا الاتجاه الافقي تضاؤل الاهتمام والانتباه ، وضرورة استقرار العادات ونضجها ، ووصول المرء في تعلمه إلى حـد من الكمال لا يستطيع أن يتعداه .

٢ - **عوامل الاكتساب المختلفة .** - وقد دلت هـذه الدراسات التجريبية على أن عوامل اكتساب العادات كثيرة، فمنها :

آ – تكرار التمارين وتصحيح الأخطاء . – تتكون العـادة الحركية كما يقول (جيننكس Jennings) بتكرار التمارين ، وتصحيح الأخطاء (Trial and errors) ، أعني أن تكرار التمارين المختلفة ، والحصول بها على شيء من النجاح ، يقويان بعض الأفعال ، ويسقطان منها ما ليس نافعاً . فاكتساب هذه العادات إذن آلي لا إرادي ، بـل هو شبيه باكتساب العادة العضوية ، أو التكيف الحيوي .

ب – تفريق التمارين . – قانون (جوست Loi de Jost) : ومن الامور التي أثبتتها التجربة أيضاً : أن سرعة اكتساب العادات وتحسينها يقتضيان الفصل بين فعل وآخر ، إذ لا حاجة إلى تكرار الأفعال بعضها وراء بعض من غير فاصلة زمانية ، وكلما كانت التمارين أكثر انفصالاً بعضها عن بعض ، كان العدد اللازم منها لاكتساب العـادات أقل . إلا أنه يوجد فاصلة زمانية عظمى لا ينبغي تجاوزها ، وهي مدة يوم تقريباً بالنسبة إلى الإنسان ، وقانون (جوست) هذا ينطبق على الحيوان أيضاً ، لأن الأنواع الحيوانية لا تختلف في ذلك بعضها عن بعض إلا بالأزمنة الفاصلة بين فعل وآخر .

٣ – نضج العادة . – والسبب في منفعة هذه الفواصل هو اتصاف العادة بالنضـج الحيوي (Maturation biologique) « بيرون » ، وهو ضروري لرسوخ العـادة واستقرارها ، وانتظام عناصرها ، واتساقها . فقد دلت تجارب (بوردون Bourdon) على أن العادة قد تبلغ بنفسها درجة عظيمة من التقدم ، وذلك بعد الانقطاع عنها مدة من غير تمرين جديد ، وفي الحياة ، كما ذكر (بيرون) ، أمثلة كثيرة تدل على ذلك . منها أن الإنسان كثيراً ما يميل إلى تعلم السباحة ، فيتمرن عليها مدة دون فائدة ، ثم يعرض عنها شهوراً طويلة ، لا بل سنوات كثيرة ، ثم تسوقه الظروف يوماً إلى استئناف ذلك فيجد نفسه عالماً بما جهل . وقد يعرض ذلك للإنسان في تعلم بعض القطع الموسيقية ، أو بعض الألعاب . فقانون نضج العادة يوضح لنا اسطورة تولد العادة من الفعل الأول . نعم إن كل عمل يترك أثراً في النفس ، والأصل في العادة هو التغير الأول ، وبقاء آثار الفعل في النفس أساس الذاكرة العضوية . إلا أن هـذا الأثر الأول تغير بسيط ، ومن الصعب أن يسمى لذلك عادة لا تتكون العادة إلا بعد استقرار التغيرات المكتسبة ورسوخها ، والنضج الحيوي ضروري لهـذا الاستقرار . وإذا تعمقنا في دراسة العادات المتولدة من

الفعل الأول تبين لنا أنها تقتضي استعداداً سابقاً ، أو عـــادة خفية كامنة في النفس كوناً لا شعورياً، فلا غرو إذا انتقل هذا الاستعداد من القوة إلى الفعل، وتم نضج العادة، بتغير بسيط ظاهر ينضم إلى العوامل الباطنة . حتى لقد قـال (دويلشوفر) : « ان العادة لا تتولد من التغير الأول ، ولا من التكرار ، بـل من الاستعداد الذي يولده التكرار في الجملة العصبية » .

مناقشة بعض الأمثلة : إن بعض الأشخاص يستظهر قطعة من الشعر ، أو النثر بعـد قراءتها مرة واحدة . فإما أن يكون هذا الاستعداد فطريا كما في حالات التجسيم الخارجي للصور المتولدة من الخيال (Eidétisme) . وإما أن يكون مكتسباً بطريق الذاكرة . وقد ذكر لنا (دويلشوفر) نفسه مثالاً آخر ، قال : إن أحد الشبان تعلم بعض الألعاب لمجرد الاطلاع عليها ، فلم يمارسها إلا قليلاً ، ثم صادف في العطلة رفيقاً دعـاه إلى اللعب بالورق ، فكان ذلك كافياً لتوليد العادة فيه . فهذا المثال أيضـاً يدل على استعداد سابق للتجربة الاولى . لأن الألعاب التي تعلمها هذا الشاب من قبـــل ولدت في نفسه استعداداً للألعاب الجديدة ، ثم جاءت لعبة الورق متممة لاستعداده السابق، فأكملت عناصر العادة، وأنضجتها ، ونقلتها من القوة إلى الفعل .

٤ - تقسيم الفعل وتدريج الصعوبات . - ولابد في اكتساب العادة من أن يقسم الفعل عدة أجزاء ، وأن يتعلم الإنسان كل جزء على حدته ، وأن تجمع هذه الأجزاء بعد ذلك بعضها إلى بعض . فلتعلم الكتابة مثلاً يرسم الطفـل أجزاء الحروف من خطوط مستقيمة ومنحنية ، ثم يجمع هذه الأجزاء لتأليف الحروف ، ثم يجمع الحروف لتأليف الكلمات . ولتعلم المسايفة يقسم الفعل إلى حركات أولية : كمد الذراع ، وإمالة السيف ذات اليمين وذات اليسار ، ولتعلم الرقص تقسم الخطوات المختلفة إلى حركات بسيطة . فيجب إذن أن ينقسم الفعل إلى حركات أولية ، وأن يعهد في كل حركة منها إلى عضلة من العضلات، حتى تصبح كل عضلة مختصة بحركة محددة، وهكذا يتكون الفعل من تركيب هذه الحركات الجزئية وتنظيمها .

وينبغي أيضاً لاكتساب العادات أن تتدرج الصعوبات ، وأن لا يتكرر الفعـــل

كله دفعة واحدة ، بل تكتسب حركاته بالتدريج من السهل إلى الصعب . ان العادة الحيوية تحتاج إلى هذا التدريج ، فلا يجوز أن يزاد مقدار المؤثر دفعة واحدة ، لأن ذلك يشوش توازن الجسم ، ويبطل التكيف ، وقد يسبب الموت . فالإنسان لا يتعود الإقامة في الجبال العالية إلا إذا تدرج في الارتفاع شيئاً فشيئاً ، ولا يتعود امتصاص المقادير الكبيرة من السم إلا إذا تعود امتصاص المقادير القليلة والمتوسطة أولاً . والعادة الحركية نفسها تحتاج أيضاً إلى تدريج التمارين ، بعد تقسيم الفعل إلى حركات بسيطة . وكلما كان الفعل أكثر تركيباً كانت الحاجة إلى تدريج التمارين أشد . لأن العادة لا تتولد من تكرار الفعل على نمط واحد ، بل يجب في كل مرحلة من المراحل أن يبدل تركيب الحركات ، وأن تصحح الحركات الاولى بانضمام الحركات الثانية اليها . فتعلم الكتابة مثلاً ليس تكراراً للحركات الاولى على نمط واحد ، وتعلم الرقص ليس تكراراً من غير تصحيح وتنظيم وتنسيق .

٥ – العوامل النفسية المحضة . – ومما يسهل اكتساب العادات عند الإنسان والحيوانات العالية تأثير العوامل النفسية المحضة ، كالاهتمام ، والجهد ، والانتباه الإرادي ، والعقل . فالاهتمام بالعمل أقوى عوامل الانتباه التلقائي ، كما أن الجهد والانتباه الإرادي يسهلان اكتساب العادات . ان تركيز الانتباه ضروري كل الضرورة في بداية الفعل ، لأنه يوفر كثيراً من الجهد ، ويغني عن كثير من الحركات الزائدة على الحاجة . وليس الانتباه في الواقع سوى التفكير في الحركة المراد اكتسابها تفكيراً واضحاً وجلياً . وكلما كان الانتباه أقوى كان الاكتساب أسهل ، لذلك كان التكرار الذهني أصلح للاستظهار من القراءة الفعلية عدة مرات. وهذا يبين لنا أيضاً أن للقوى العقلية تأثيراً عميقاً في اكتساب العادات . قال (دولاكرو) : « ان الانتباه ، وإرادة التعلم ، وكيفية تصور العمل ، ومقايسة النتائج بالغاية المقصودة ، وحالة الذهن في أثناء الكسب ، والنضج ، وقياس التقدم ، ومؤالفة التعلم مؤالفة معقولة ؛ كل ذلك يؤثر في تكوين العادات ، حتى أنه ليؤثر في الذاكرة الميكانيكية ، كما يؤثر في الذاكرة العقلية » .

وقد بين العلماء أن تأثير العوامل النفسية المحضة ليس خاصاً بالإنسان وحده ، وأن الحيوان أيضاً يستعين بها على اكتساب العادات . مثال ذلك : أن تأثير العوامل العقلية

يرفع منحني الاكتساب عند كل منها . قال (بيرون) : إذا رأيت منحني الاكتساب قد ارتفع فجأة عند الإنسان ، والحيوان ، فذلك دليل على أن العقل قد استبدل بالكسب الأعمى البطيء كسباً عاقلاً ، فالإنسان ، والحيوان لا يتشابهان في ذلك فحسب ، بل يتفقان ويتحدان . والفرق بين حيوان وآخر أعظم من الفرق بين الإنسان والحيوانات الثديية . وإذا كان للإنسان في اكتساب العادات تفوق وتقدم ، فذلك راجع إلى قدرته على إبداع الروابط الذهنية المركبة . وقصارى القول : أن اكتساب العادات عند الإنسان والحيوانات العالية ، لا يستند إلى الذاكرة العضلية فحسب (Mémoire musculaire) ، بل يستند في تقـــدمه إلى الجملة العصبية كلها ، فهـــو ليس إذن حركياً فقط ، وإنما هو ذهني أيضاً .

٣ ـ نتائج العادة

للعادة أثر كبير في حياة الفرد والمجتمع ، لأنها المادة التي يتألف منها سلوك الإنسان ، فهي تحفظ مشاعر الفرد ، وأفكاره ، وأفعاله ، كما تنظم حياة المجتمع ، وتحفظ أوضاعه من التغير المفاجيء . وتنحصر نتائج العادة في أمرين أساسيين :

آ ـ العادة تؤدي إلى (الاوتوماتية) . ـ النتيجة الاولى للعادة هي آلية الفعل ، فبها يتضاءل شعور المرء ، ويقل إحساسه وانتباهه ، وتخف أحواله الانفعالية شيئاً فشيئاً . وكلما تمكن المرء من العمل ، وأتقنه ، وأصبح حاذقاً فيه ، خف شعوره به ، وانتباهه له ، وما اعتياد شم رائحة من الروائح ، أو تحمل درجة معينة من الحرارة ، إلا انقطاع الشعور بالمؤثر ، وكذلك اعتياد المشي ، أو الكتابة ، أو العزف على إحدى الآلات الموسيقية ، أو ركوب الدراجات ، ان هي إلا صرف الانتباه ، والجهد الإرادي ، عن الحركات الجزئية التي يتألف منها الفعل الكلي ، وعدم الشعور بها . بحيث يستقر الفعل إذ ذاك في المراكز العصبية السفلية ، وتتوقف المراكز العصبية العالية عن الاشتغال به . فالعادة منفعلة كانت أو فاعلة ، تؤدي إلى اللاشعور . حتى لقد قال العلماء انها تخفف من شدة الحساسية . وتمنع

تدخل الشعور في الأعمال (الاوتوماتية) لأن تدخله فيها يعرقلها ، ويشوش نظام آليتها .

وهذا القانون ينطبق أيضاً على الإحساسات ، كإحساس اللمس ، والحرارة ، والشم ، والذوق ، فالعادة كثيراً ما تقلل شعورنا باللمس ، والحرارة ، أو الرطوبة ، أو الملوحة ، أو الحلاوة ، أو الرائحة التي نتطيب بها ، ولكن هذه النتائج ليست ناشئة عن العادة فحسب ، وإنما هي ناشئة أيضاً عن قانون النسبية الذي تكلمنا عليه سابقاً .

أضف إلى ذلك أن العادة كثيراً ما تقوي الشعور بالشيء بدلاً من أن تنقصه ، مثال ذلك : أنها تزيد في قوة تذوق الخمور عند الخمار ، وفي قوة تمييز الألحان عند الموسيقار ، والألوان عند المصور ، والروائح عند الكيماوي . فهي إذن لا تنقص الإحساس ، بل تنقص الانتباه . نعم ان القروي لا يسمع ضجيج المدينة بعد الإقامة فيها عدة أيام . ولكنه لو انتبه لهلسمعه من جديد . قال (أغجر) : ان العادة لا تضعف الاحساس عند تكرار المؤثر ، بل تضعف الادراك المؤلف من الصور المنضمة إلى الاحساس . فإذا كان التكرار مصحوبا بانتباه صحح هذا الانتباه تأثير التكرار السلبي ، وأبقى الشعور بالمؤثر . لأن من نتائج الانتباه أن يزيد وضوح الظواهر المدركة . فالتكرار المصحوب بضعف الشعور يولد عادة سالبة ، أما التكرار المصحوب بزيادة الشعور ، وجهد الانتباه ، فيولدعادة موجبة . ومعنى ذلك : أن العادة لا تضعف الاحساس ، بل تزيل الصور التي تنضم إلى الاحساس ، وتقلبه إلى إدراك . وكلما كانت الصور التي يسبغها الانتباه على الشيء أغنى ، كان الشعور المقارن لتكرار الفعل أوضح

ونضيف إلى ذلك أيضاً أن جميع العادات حركية كانت ، أو نفسية ، أو حيوية ، تؤدي إلى نتيجة واحدة . فالعادة الحركية تضعف الانتباه ، وتقلل الجهـــد ، وتخفف الشعور التأملي . مثال ذلك : أن الطفل يشعر عند البدء بتعلم الكتابة ، أو ركوب الدراجة ، أو السباحة ، أو قراءة الرمـــوز الموسيقية ، أو الرقص ، أو العزف على إحدى الآلات الموسيقية ، بجميع الحركات المقومة للفعل ، فينتبه لها ، ويشعر بالجهد الذي يبذله في تعلم كل جزء من أجزائها ، ولكنه بعـــد اكتساب العادة يقوم بالفعل من غير جهـــد ، فيقـــل انتباهه له ، وتزداد سرعته فيه ، وتقل أخطاؤه ، ويخف تعبه ، وتصبـــح حركاته آلية .

وهذا الأمر الصحيح بالنسبة إلى العادة الحركية صحيح أيضاً بالنسبة إلى العادات النفسية ، لأن الأعمال العقلية تحتاج في البداية إلى جهد وانتباه تأملي، ولكنها تصبح بعد الاعتياد أعمالاً آلية ، مثال ذلك: أن الرياضي الذي زاول التمارين الرياضية مدة طويلة من الزمان لا يشعر عند حل المسائل بالدساتير التي يكتبها ويطبقها ، تخطر العمليات بباله مباشرة من غير أن يشعر بالخطوات التي قطعها للوصول إلى حفظها ، ويكون مثله في ذلك كمثل الماهر في الكتابة على الآلة الكاتبة ، فهو يشعر بالنص الذي يكتبه ، وبالآلة التي يضرب حروفها بأصابعه ، من غير أن يكون شاعراً البتة بكيفية قراءة النص ، ولا بحركات يديه المتتابعة ، ولا بأجزاء تلك الحركات السريعة ، ولو انتبه لذلك كله لوقع في الخطأ والاضطراب .

وإذا كانت العادات الحركية تؤدي إلى اللاشعور ، فإن العادات الحيوية تورث الاحتياج ، وتقلل شعورنا بالمؤثرات الخارجية ، وتجعل هذه المؤثرات قسماً من حياتنا ، فنطلبها ، ونشعر بالفراغ عند عدم حصولنا عليها [١] . ولكن المؤثر الذي يولد الاحتياج هو المؤثر الملائم ، أي المؤثر المطابق للاستعدادات السابقة. فالعادة إذن لا تخلق الاحتياج، بل تهبه صورة مخصوصة ، وتقويه ، وتجعله آلياً مستقلاً عن الارادة . والسر في تولد الاحتياج ليس راجعاً إلى المؤثر ، بل إلى الاستعداد السابق ، حيوياً كان ، أو نفسياً ، أو حركياً . قال (لارغيه دوبانسل)[٢] : العادة لا تخلق نزعة طبيعية جديدة ، بل تنظم الاستعدادات الموجودة في النفس سابقاً ، فلولا استعداد الانسان الفعل لما عمل شيئاً . وكلما اكتسب عادة جديدة استخدم نزعاته السابقة، فيجمعها بعضها إلى بعض، وينظمها، وينضدها ، ويقويها بالتدريب والتمرين .

ت — **العادة تؤدي الى التكيف** . — ان تجريد الفعل من الانتباه ، والشعور ، يجعل مؤالفتنا له تامة ، فنقوم به من غير تعب ، وننجزه بسرعة ، وبطريقة صحيحة ثابتة ، لا تردد فيها ولا خطأ .

---

(١) إن عادة التدخين مثلا تدفع صاحبها إلى طلب التبغ في شهر رمضان أكثر من الطعام .

(2) Larguiers des Bancels, Introduction à la psychologie 166

١ – فالعادات الحيوية تؤدي إلى التكيف ، ولكن هذا التكيف لا يتم إلا بجملة من ردود الفعل الداخلية .

٢ – أما تكيف العادات الحركية فيظهر في التكامل التدريجي الذي يتصف به الفعل، حتى يصبح أسهل من ذي قبل ، وحتى تتصل حركاته الجزئية بعضها ببعض اتصالاً محكماً وتاماً . قال (لارغيه دوبانسل) : إن اكتساب عادة من العادات الحركية يرجع إلى إيجاد سلسلة من الحركات المرتبطة الحلقات ، المحكمة التتابع ، المقيدة بعضها ببعض [١] ، فإذا تحركت الحلقة الاولى تبعتها الحلقات الاخرى من الوراء ، ويكفي في هذه الشروط أن تحدث الحركة الاولى بإرادة فتجري الحركات الاخرى من ورائها بصورة آلية . وكثيراً ما تتحرك الحلقة الاولى من غير إرادة كحركة المدخن الذي تقع عيناه اتفاقاً على علبة التبغ ، فيفتحها ويدخن من غير أن يكون لإرادته في ذلك أثر . فالعادة الحركية إذن فعل كلي مؤلف من حركات أولية بسيطة، فإذا أرسل العقل إشارة الحركة الاولى انتقلت هذه الحركة من حلقة إلى اخرى ، حتى تعم سائر الحلقات ، ويتسلسل الفعل تسلسلاً آلياً يذكرنا بالغريزة . والفرق بين الغريزة والعادة أن التصور الأول يكون في الغريزة أقل وضوحاً مما هو عليه في العادة ، حتى انه قد يكون غامضاً تماماً . فكأن الغريزة إذن حالة من أحوال العادة ، أو كأنها كما قيل عادة ثانية .

فالعادة متصلة إذن بالارادة ، لأن الحركات الارادية مبنية على حركات آلية مستقلة مسبوقة بتصور واضح. وسنرى في بحث الارادة أن هذه الحركات الآلية ضرورية لحدوث الفعل الارادي . وهي تدل على أن العادة ليست وظيفة من وظائف الحفظ والاتباع ، وإنما هي في الوقت نفسه عامل من عوامل التقدم والابداع ، وهي تدل أيضاً على أن الآلية ضرورية للحرية ، لأنها تسهل القيام بالفعل ، وتزيد في سرعته ، وتقلل الخطأ ، والتعب ، وتجعل العادة متقنة ، ومحكمة ، حتى لقد قيل : ان العادة تتقدم بالتهديم ، كما تتكامل بالانشاء ، فهي تحذف من الفعل كثيراً من الحركات الزائدة ، وتصحح القديم بما تضمه اليه من الحديث . مثال ذلك : أن الطفل الذي يتعلم الكتابة تصدر عنه في البداية حركات لا علاقة لها بانجاز الفعل كإخراج اللسان، وتقطيب الحاجبين ، وإمالة

---

(١) نفس المصدر السابق.

الرأس ، ولكنه بعد اكتساب ملكة الكتابة توزع حركاته الجزئية على الأعضاء المخصوصة وهكذا ، فإن العادة تحرر فاعليتنا من القيود الزائدة ، لأنها تعهد في القسم الأعظم منها إلى الآلية ، وتجعلنا نوجه انتباهنا إلى امور أعلى منها .

٣ - والعادات النفسية تولد أيضاً نفس النتائج التي تولدها العادات الحركية ، والحيوية ، لأنها تؤلف آليات فكرية ، (كملكة استعمال الدساتير الجبرية مثلاً) ، ونظما منطقية شبيهة بالآليات التي تكلمنا عنها في العادات الحركية . ويؤدي ذلك كله إلى سرعة تفهم البراهين ومؤالفتها ، وسهولة استعمالها ، وتجنب الطرائق الفاسدة ، والتجارب العويصة ، وتسمى هذه المؤالفة بتشمم البراهين الصحيحة ، لأنها تجعل العالم ينتخب أحسن الحجج ، ويختار أدق النتائج ، ويبتعد عن العمليات الفكرية الزائدة . فعادة التفكير إذن عامل من عوامل التقدم ، لأنها تحرر الفكر من ربقة الاتباع ، وتوجهه إلى الغاية التي ينبجس منها النور . وهذا حال جميع الذين اوتوا من العلم قسطاً وافراً . فقد ذكر (ليبنغ) أن اكتشافاته الاولى ترجع إلى السهولة التي تعودها في استعمال الآلات ، وإنجاز التجارب . وقال (لوروا) عند كلامه على منطق الاختراع ، أن الابداع يقتضي تنظيم الأحكام العقلية السابقة ، وتنضيد الأفكار ، وترتيبها ترتيباً يسهل الرجوع اليها ، فإذا تجرد الباحث عن هذه العوائق ، وخلص إلى فضاء الفكر المحض ، أمكنه أن يبدع ويخترع ، ولكنه إذا انصرف إلى الوسائل بعدت عنه الغايات والمقاصد .

يضاف إلى ذلك أن الحركات اللاإرادية (الاوتوماتية)ضرورية للحياة الخلقية . نعم ان فيها بعض المخاطر ، ولكن اكتساب العادات ثروة عظيمة ضرورية لكل تقدم فكري ، وتحرر خلقي . وكثير من الفضائل التي نفخر بها ، ونمدح من أجلها ، إن هي إلا عادات . وما يقال على الفرد ، يقال أيضاً على المجتمع ، لأن العادات هي العامل الفعال في حفظ النظام الاجتماعي . وهي التي تجعل كل فرد راضيا إلى حد ما بما قدر له [1] ،

---

(١) قال المتنبي « لكل امرىء من دهره ما تعودا » وقال أيضاً : كل ما لم يكن من الصعب في الأنفس سهل فيها إذا هو كانا .

حتى لقد قال (دور كهايم)[١] : « ان تنظم السلوك وظيفة خلقية أساسية » ، وقال أيضاً : « إن الأخلاق تقتضي أن يكون عند الانسان استعداد لتكرار الأفعال نفسها في الظروف نفسها ، وأن يكون له عادات ثابتة ، وحياة منظمة »[٢]

٤ ـ حقيقة العادة

إن بعض صفات العادة تذكرنا بالقصور الذاتي (Inertie) ، وبعض صفاتها الاخرى تذكرنا بالحرية . لذلك انقسم الفلاسفة في بيان حقيقة العادة إلى فريقين : فالفريق الأول يزعم أن التكيف الحيوي ، والحركات الآلية ، لا تستلزم الارادة، بل تخضع لقوانين علم الميكانيكا ، والفيزياء ، والكيمياء ، ومنافع الأعضاء . ونطاق العادة عندهم واسع جداً ، وهو يشمل الأحياء ، وغير الأحياء . والفريق الثاني يزعم أن العـــادة متصلة بالارادة ، والعقل ، وانها بنت الحرية . فهي إذن مقصورة عندهم على الكائنات الحية ، لأنها ليست تغيراً ماديا فحسب ، وإنما هي توجيه فاعلية الحياة إلى غاية مقصودة . ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين .

آ ـ النظرية الحيوية

العادة خاصة من خواص الأحياء

قال (آرسطو) : العادة خاصة من خواص الأحياء ، فالحجر لا يتعلم الصعود وإن

---

(٢) دور كهايم ، التربية الخلقية (Education marale)، ص٣١٠ .

(٣) لقد جمع (سوللي برودوم) صفات العادة في قصيدته المشهورة : العادة (Sully Prudhomme, L'habitude) Oeuvres-Edit, Lemerre, I 13-14 فيما قاله في آخرها : «إن جميع الذين تستولي عليهم قوة العادة شيئاً فشيئاً ، يصبحون بشراً بوجوههم ، وآلات بحركاتهم » .

ألقيته في الفضاء ألف مرة ، كما أن لهب النار لا يتعود الهبوط ، فالعادة ملازمة إذن لتلقائية الحياة ، لا بل هي ملازمة للفردية ، أعني الفردية المرنة ، التي لا تتغير إلا للتغلب على المؤثرات الخارجية . والعمل يطبع الحياة بطابعه الخاص ، فيخلق طبيعة جديدة . وهكذا تقلد الفاعلية نظام الطبيعة في توليد الحركات المتتابعة ، لأن الطبيعة نفسها تتولد بالتكرار . فالعادة إذن فاعلية ، أو فعل يطبع الطبيعة بطابع خاص [١] .

رأي ليبنيز . — وفي تاريخ الفلسفة آراء كثيرة شبيهة برأي (آرسطو) ، فمنها رأي (ليبنيز) الذي أرجع العادة إلى الادراكات الصغرى . قال : « إن الحاضر مثقل بالماضي » ، ومعنى ذلك أن الادراك ، كبيراً كان ، أو صغيراً، يبقى في النفس ، وينضم إلى الأحوال السابقة فيضخمها . فالعادة إذن ذاكرة ، لا بل هي اغتناء الحياة النفسية بالحياة النفسية (Roustan, p 502) .

نظرية رافسون . — ومن هذه المذاهب مذهب (رافسون) الذي اقتبست عناصره من فلسفة (آرسطو) ، و (ليبنيز) ، و (مين دوبيران) . قال : إن العادة تقلب العقل والحرية إلى الطبيعة والضرورة . فالنتيجة العامة لاستمرار كل تغير ، أو تكرره ، هي أن الفعل إذا بقي خف تأثيره شيئاً فشيئاً ، وكلما استعاد الكائن الحي حركة صادرة عن طبيعته زاد ميله إلى استرجاعها . والحركة التي تأتيه من العالم الخارجي تصبح بالتكرار ذاتية له ، مختصة به ، فتقل القابلية وتزداد التلقائية ، ذلك هو القانون العام للعادة ، فــإذا كانت طبيعة الحياة تقوم على تغلب التلقائية على القابلية، فالعادة لاتشترط وجود الطبيعة فحسب ، بل تنمو بنموها ، وتنقبض في اتجاهها . فهي إذن تقليد الفاعلية الحرة للآلية . وقد تكون هي الأصل في كل طبيعة ، لا بل قد تكون الآلية نفسها ناشئة عن الارادة وتأثير العقل .

قال (رافسون) : « لا فرق بين العادة والطبيعة إلا في الدرجة ، ويمكن إنقاص هذا الفرق إلى غير نهاية ، كالجهد بين الفعل والانفعال ، كذلك العادة هي النهاية المشتركة

---

(١) يعزو المؤرخون هذا الرأي إلى (أرسطو) . ولكن الفيلسوف الاسطاجيري لم يفرق بين الحيـــاة والمادة تفريقاً تاماً كما فعل بعض المحدثين ، حتى أن سياق كلامه في كتاب الأخلاق إلى (نيقوماخوس) لايدل على أن العادة مقصورة عنده على الكائنات الحية .

أو الحد الأوسط بين الارادة، والطبيعة ، وهذا الحد الأوسط متحرك ؛ ينتقـــل دون انقطاع ، ويتقدم رويداً رويداً من طرف إلى آخر . إذن العادة هي التفاضل اللانهائي ، أو التيام الحركي بين الارادة ، والطبيعة ، والطبيعة هي الحد النهائي لتناقص العادة » .

وقال أيضاً : « حينا تهبط العادة من نواحي الشعور المنيرة ، تحمل النور معها إلى أعماق الطبيعة وليلها الحالك . فهي إذن طبيعة مكتسبة ، لا بل طبيعة ثانية ، ترجع في النهاية إلى الطبيعة الأولى » [١] .

العادة والقصور الذاتي ، والمذهب الآلي

أما الفريق الثاني فقد زعم كما رأيت أن نطاق العادة واسع جداً ، وانها تنطبق على الأحياء وغير الأحياء ، وأنها حالة من أحوال القصور الذاتي . ويرجع رأيهم جميعاً إلى (ديكارت) الذي شبه العادة بالظواهرالفيزيائية، قال: ان طي الثوب مثلاً لابد من ان يترك أثراً فيه ، فيصبح طيه من تلك الناحية أصلح وأسهل [٢] . وقال (بوسويه) : الخشب ينثني شيئاً فشيئاً ، ويتعود الحالة التي يراد وضعه فيها . والحديد يلين بالنار والمطرقة ، والأجسام كلها تقبل كثيراً من التأثيرات المخالفة لطبائعها[٣] .

وقد أوضح (ديكارت) فكرته هذه بنظرية الأرواح الحيوانية (Esprits animaux) فقال : كلما أرادت النفس أن تحرك الجسد أثرت في الغدة الصنوبرية ، فقذفت هذه الغدة بالأرواح الحيوانية إلى العضلات بطريق المـــخ ، والأعصاب . فإذا سلكت الأرواح الحيوانية طريقاً واحداً عدة مرات ، تركت فيه أثراً عميقاً ، وأصبح مرورها به أسهل. فالجسد يدخر إذن آثار الماضي . وخواص المادة هي التي توضح لنا تكون العادة .

---

(1) Ravaisson, de l'habitude, p. 22-23
(2) Descartes, Ed. Adam Tannery, IV 114-115
(3) Bossuet, Connaissance de Dieu. ch. V, IV

وقد أخذ (مالبرانش) أيضاً بهذا الرأي ، فقال ان جميع الأعصـــاب متصلة بحوض الأرواح الحيوانية ، والنفس تدفع هذه الأرواح ، وتوصلها بطريق الأعصاب إلى عضلات الجسد . إذا كان المرء يجد صعوبة في تحريك أصابعه للعزف على إحدى الآلات الموسيقية مثلاً فمرد ذلك إلى أن الأرواح الحيوانية لا تجد الطريق مفتوحاً أمامها دائماً ، فهي تفتح هذا الطريق وتمهده بكثرة مرورها عليه ، وتتولد العادة من ذلك شيئاً فشيئاً .

ولكن ارتقاء علم الحياة في الأيام الأخيرة حمل الفلاسفة على إيضاح وظائف الأعضاء بطريقة مختلفة ، وهي تفسير تكون العادة بتبدلات الجملة العصبية ، وبالظواهر الفيزيائية ، والكيميائية . فقد قـال (أوغست كونت) : إن العادة هي القصور الذاتي . وقـــال (لئون دومون) : ان العادة ليست خاصة من خواص الأحياء فقط ، وإنما هي خاصة من خواص المادة أيضاً ، قال : ان اتصاف الكائنات الحية بالعادة أمر استثنائي ، أما اتصاف المادة الجامدة بها فأمر طبيعي . فالجسم يبقى في حالة السكون مادام لا يؤثر فيه مؤثر خارجي ، ويبقى في حالة الحركة ما دام لا يقاومه شيء ، فمبدأ القصور الذاتي إذن مبـــدأ العادة . ان الجسم المتحرك لا يقف عن الحركة إلا إذا حال دون استمرار حركته حائل ، فحالته هذه حالة مكتسبة إلا أنها دائمة ، وهي من الوجهة النظرية أبدية خالدة . كذلـك الكواكب السيارة ، فهي تدور حول الشمس ، والنهر يحفر مجراه ، والمفتاح يتعود القفل ، والثوب يألف جسم صاحبه . نعم ان الحجر لا يتعود الصعود وإن ألقيته في الفضـاء ألف مرة ، ولكن الحيوان أيضاً لا يتعود الصعود . فلكل كائن عادات خاصة به ، إلا أنها لا تكون إلا على قدر القصور الذاتي .

المناقشة . — ان ضعف هذه النظريات يرجع إلى استنادها إلى مفـاهيم غير واضحة وأحكام غير بينة ، كمفهومي الحياة ، والقصور الذاتي من جهة ، ومفهومي العادة الفاعلة ، والعادة المنفعلة من جهة اخرى . وإذا أردنا الآن أن نناقش أصحابها الحساب ، وأن نفرق بين الصالح والفاسد منها ، وجب علينا أن نتذكر مـا قلناه في صفات العـــادة ، حيث قسمنا العادة هنـــاك ثلاثة أقسام : العـــادة الحيوية ، والعادة الحركية ، والعـــادة النفسية المحضة .

١ — فالعادة الحيوية لا تقتضي الوعي ، بـــل تقتضي ردود فعل تقوم بها الأجسام

العضوية في سبيل التكيف الخارجي ، وأكثر علماء العصر يرجعون هذه الفاعلية الحيوية الخفية إلى عوامل فيزيائية ، وكيميائية ، فإذا صح رأيهم كانت العادات الحيوية ناشئة عن خواص المادة الجامدة ، أي تابعة في النهاية لقانون القصور الذاتي .

٢ – أما العادات الحركية فهي تبدلات سطحية ، أو عميقة في النسج الحية ، والخلايا العصبية وهي مؤلفة من حركات ، المخ ضروري لها في أول الأمر ، إلا أنها تستقل عنه شيئاً فشيئاً ، فتتجمع في النخاع الشوكي ، أي في مركز الحركات الآلية . فاكتساب عادة حركية إذن فعل من الأفعال المنعكسة ، لا بل هو تخصص الجسد بأفعال آلية كانت في الأصل إرادية ، وهذا يدل على أن العادة الحركية مرتبطة دائماً بشرائط مادية محضة ، وانها من هذه الناحية مطابقة لرأي الفلاسفة الذين يرجعون العادة إلى القصور الذاتي .

ولكن هذا التعليل لا يتفق مع حقيقة العادات الحركية ، لأنها كما رأينا تتولد بتأثير الوعي والانتباه ، وقد ذكرنا أن الكائن الحي لا يتعود فعلاً من الأفعال إلا إذا صحح بالتدريج حركاته الاولى البسيطة ، فينبغي له إذن عند كل تكرار جديد أن يتصور الفعل النهائي الذي يريد بلوغه ، كما يتصور الطفل عند تعلم الكتابة النموذج الذي يريد تقليده ، فيصحح حركاته بالتدريج ، ليجعلها في النهاية مطابقة لهذا النموذج . وبهذا المعنى تصبح العادة الحركية مختلفة تماماً عن العادة الحيوية ، فقد تكون العادة الحيوية ، حالة من حالات القصور الذاتي، أو تكون الحياة نفسها ظاهرة من ظواهر المادة البحتة ، ولكن العادة الحركية لا تنحل إلى القصور الذاتي ، انحلالاً تاماً ، لأنها توجب تغلب الإرادة على المادة ، وتقتضي جهداً مستمراً يسيره الانتباه ، ندرك به نواقص حركاتنا الاولى ، ونصححها بطرح الفاسد ، وإبقاء الصالح منها ، ونزيد دقتها وسرعتها ، فكأن العادة الحركية مبنية إذن على انتخاب دائم ، وشعور ، ووعي ، وانتباه .

٣ – وأما العادة النفسية فقد بين العلماء أنها تقتضي توجيه الانتباه إلى أمر من الامور ، مثال ذلك : أن عادة حل المسائل الهندسية تقتضي توجيه الانتباه إلى القضايا المتعلقة بالمسألة المطلوبة . وعادة الخطابة تقتضي توجيه الانتباه ، بالتجربة ، إلى عواطف

السامعين ، وحركاتهم ، وأفكارهم ، وكيفية التأثير فيهم ، ومخاطبتهم على قدر أحلامهم ، وميولهم . وهذا كله يحتاج إلى عوامل مستقلة عن القصور الذاتي .

٤ – يتبين من كل ما تقدم أن العادة الحركية ، والعادة النفسية متشابهتان في احتياج كل منهما إلى تأثير الانتباه ، وأن تنسيق الحركات في العادات الحركية شبيه بتنسيق الأفكار في العادات النفسية ، وفي كلا الحالين لا يتم هذا التنسيق إلا بقوة الانتخاب ، وجهد الانتباه ، أي بتحديد العناصر المادية ، أو النفسية اللازمة لحدوث الفعل

يقولون إن الجسم يبقى في حـــال السكون ، أو في حال الحركة ما دام لا يؤثر فيه محرك خارجي جديد ، ولكن بقاءه في إحدى هاتين الحالتين أمر نظري بحت ، لأنك لا ترى في الطبيعة جسما يثابر على الحركة ، أو السكون زمانا طويلا ، ولأن العالم الخارجي مشتبك العناصر ، تختلط فيه الأسباب بالمسببات اختلاطاً لا يتناهى . فالتغير فيه دائم والحركة مستمرة ، ولا يخضع الجسم لمبدأ القصور الذاتي إلا في الحالة النظرية المجردة ، أي عندما تتسق القوى المؤثرة ، وتتحدد الحركات ، وتجري على نمط واحد يذكرك بالعادة . ولا يتم هـــذا التحديد إلا عندما تؤلف القوى المؤثرة في الجسم منظومة مغلقة ، كما هي الحال في الكواكب السيارة . انها خاضعة لعدد محدود من الحركات المتسقة التي تؤلف باتساقها جملة مغلقة ، فتتكرر على نمط واحـــد شبيه بالعادة ؛ تلك هي أيضاً حال القوانين الطبيعية ، إن تقيدها واتساقها ناشئان عن اعتدال القوى ، والحركات ، فكأنها عادات مستقرة ، أو كأن ثبوتها ناشيء عن استقرار إرادة الخالق في الطبيعة .

وقصارى القول ، قد تكون العـــادة من الوجهة النظرية نتيجة من نتائج القصور الذاتي ، إلا أنهـــا من الوجهة التجريبية لا تتحقق في المادة لكثرة اختلاط الأسباب بالمسببات ، وتداخـــل القـــوى الطبيعية . وفي وســـع الكائن الحي أن يحـــدد لنفسه بالفاعلية ، والجهد منظومة مغلقة من الحركات . إن من خصائص المادة الحية أن تحدد دائرة التأثيرات المنطبعة فيها ، وأن تؤلف دوائر مغلقة من الأسباب والمسببات ، تؤدي إلى قلب التتابع المشوش ، إلى حركات دورية منظمة وقد يكون هذا التحديد شعوريا كما في العادة النفسية ، وقد يكون لا شعوريا كما في العادة الحيوية . انظر إلى

القروي ، وهو يكتب اسمه ، انه يحرك جميع عضلات يده ، ومعصمه ، وساعده ، وكتفه ، وقد يحرك كل جسمه . ثم انظر إلى الكاتب المتمرن على الكتابة ، انه يحرك بعض أصابع يده لا غير ، وكذلك الراقص المبتدىء فهو يحرك جسمه كله ويشد أعصابه كلها ، فتجد حركاته مشوشة ، أما الماهر في الرقص فيجعل حركاته مقصورة على الساقين . وهذا التحديد غير مقصور على العـادات الحركية ، بل ينطبق أيضاً على العادات النفسية . ان التلميذ المبتدىء بتعلم الهندسة يستحضر إلى ذهنه عند حل أبسط المسائل الهندسية جميع النظريات التي تعلمها ، فيجربها واحدة واحدة ، حتى يهتدي الى طريقة الحل ، أما الرياضي الحاذق فيقتصر على استحضار النظريات المتعلقة بحل تلك المسألة . فالانتخاب ضروري اذن للعادة النفسية ، والعادة الحركية معـا ، وكما تؤدي العادة الى (الاوتوماتيكية) ، وتقلل الشعور الذاتي في فعلها ، فكذلك تستند في تكونها الى جهد الانتباه ، وفاعلية الاصطفاء ، والانتخاب .

ج - النتيجة

ينبغي لنا الآن بعد مناقشة هذه النظريات أن نقيد حقيقة العادة بالتنبيهين التاليين :

١ - **العادة من الوجهة الحيوية** . - ان العادات من الوجهة الحيوية وحدة عميقة ، ومنحني الاكتساب في العادات، مهما يكن نوعها، لا يختلف عن منحني التكيف الحيوي، كما أن قانون النضج لا يختلف باختلاف العادات .

ينتج من ذلك :

آ - لا وجود للعادات التي سماها (مين دوبيران) بالعادات المنفعلة، لأن العادة الحيوية نفسها تستلزم شيئاً من الفاعلية ، ولولا هذه الفاعلية لما تم التكيف . فالجسم الحي يؤالف الأماكن المرتفعة بتزييد كرياته الحمر ، ويقاوم السموم بصنع مواد مضادة لها ، ثم ان المناعة نفسها مجموع من الظواهر الدالة على فاعلية الخلايا العضوية . فبين العادات الحيوية،

والعادات الفاعلة صلة وثيقة ، والانعكاسات الحيوية الاولى تحدث تبدلاً في السلوك العـام. قال (بيرون) : « ألقيت أمام بعض الحيوانات النقيعية أجزاءاً من اللمل ، فأحاطت بهـا أولاً ثم دفعتها ، ولكني عندما أعدت التجربة امتنعت هذه النقيعيات عن التقرب منها. وكذلك الكريات البيض فهي تدنو من الجراثيم وتحيط بها في أول الأمر ، ولكنها بعد تكرار التجربة تفرز عليها بعض المواد الحالة » . ومن الصفات المميزة للعادات العالية ، تدخل المخ ، والجملة العصبية . ان علماء زماننا يعللون العـادات الحركية على طريقة (ديكارت) ، ويقولون ان التيار العصبي يحفر لنفسه طريقاً في المسالك العصبية ، وان هذا الطريق يقوم على تكييف الخلايا العصبية ، واتصالها بعضها ببعض .

ب - ثم ان علماء العصر يعتقدون أيضاً أن الانعكاسات الأولية للخلايا الحية وضروب التكييف الخـاصة بالخلايا العصبية ، تنشأ عن آلية فيزيائية كياوية . فلا فرق إذن عندهم بين الحياة، والمادة ، والطاقة . فإذا كانت العادة ناشئة عن هذه الانعكاسات الخلوية أمكن انحلالها، كالحياة،إلى الآلية الفيزيائية، والكياوية، وقد وجد العلماء بين العادة والظـــواهر الفيزيائية ، والكياوية ، كثيراً من التشابه . فالمادة الحية مـــادة غرائية (Colloïde) ، ومن خواص المادة الغرائية أنها مركبة من مجموعات ذرية تسمى بالذرات الضخمة (Miecelles) تصلح لاكتساب العادات ، فتتحمـل مقادير متزايدة من السوائل الحالة بالكهرباء (Electrolyte) مع أن تعرضها لهذه المقادير دفعة واحدة قـد يسبب انحلالها ، ولكن بقاء الماضي في الحاضر لا يظهر في الأجسام الغرائية فحسب ، بل يظهر في الأجسام الصلبة أيضـاً . ان قطعة الحديد المغموسة في حمض الازوت الشديد تقاوم بسهولة حمض الازوت الخفيف ، مع انها لو وضعت في حمض الازوت الخفيف أولاً لمـا استطاعت مقاومته . وقد بين العلماء ان التماس الذاتي (Autocatalyse) في الكيمياء ، وظاهرة التباطؤ(Hystérésis) في الفيزياء، وبعض الظواهر الميكانيكية (كسير المحرك ، أو وقوفه) ترسم منحنيات مشابهة لمنحنيات اكتساب العادات .

٢ – العادة من الوجهة النفسية . — والعادات لا تختلف بعضها عن بعض من الوجهة النفسية، لأنه لافرق في صفاتها المقومة بين الحيوان ، والإنسان ، كبقاء الماضي في الحاضر ، وتكرره كما هو ، وزوال الشعور عن الفعل بعد التكييف التام . فالعادة إذن حالة من

حالات الفاعلية الحافظة التي ذكرناها في بحث الغريزة . وقد رأينا أنها تتكون كالغريزة بتكرار التمارين ، وتصحيح الأخطاء.

على أن (اوتوماتية) العادة أكثر ميلاً إلى التحرر من الماضي ، من (اوتوماتية) الغريزة . لأنها (اوتوماتية) حديثة مكتسبة للفرد ، أما (اوتوماتية) الغريزةفقديمة . وقد رأينا أن هذه الآلية تؤدي إلى حذف الانعكاسات غير الصالحة ، والحركات غير النافعة ، فهي إذن قد تحررنا بعض الشيء من قيود الماضي ، أضف إلى ذلك أن في العادة ، إلى جانب الفاعلية الحافظة ، فاعلية ثانية يسميها العلماء بفاعلية الانتخاب ، وهي لا تحفظ من الماضي إلا ما كان نافعاً ، ولا تبقي منه إلا ما كان مطابقاً لضرورات العمل .

وأخيراً ان هذا الاصطفاء خاضع عند الإنسان لتأثير العقل. ان تأثير العقل فيالغريزة ضئيل ، أما تأثيره في العادة فعظيم جداً ، وهو يوفر على المبتدىء عناء التكرار الفاسد ، ويسهل مؤالفته الحاضر ، ويجعله يتفرغ لاكتساب الامور الجديدة. والعاداتالتي يكتسبها الإنسان ليست مجردعادات بسيطة ، لأن الاصطفاء الميكانيكي ينقلب عنده إلى انتخاب إرادي .

٥ ـ قيمة العادة وفوائدها

للعادة أثر كبير في حياة الإنسان ، لأنها تحفظ الماضي ، وتهيء المستقبل ، ولذلك كانت أساس تقدم الفرد والنوع معاً ، فتعود فعل ما يجعل ذلك الفعل آلياً، حتى لايحتاج إلى الانتباه ، وفي ذلك فائدة عظيمة، لأن الأفعال الآلية إذا تمت من تلقاء نفسها تركت عقل المرء حراً طليقاً ، فينتبه لما هو أسمى منها . وهي تمكن المرء من القيام بعملين في وقت واحد بحيث يصبح العمل الأول عادة راسخة ، ينجزه المرء بصورة آلية ، وينتبه في الوقت نفسه لعمل آخر . وهي توفر على الإنسان جزءاً كبيراً من الوقت ، وتنقذه من التردد ، وتخفف من تعبه وجهده ، وتثبت سلوكه ، وتكسبه المهارة ، والدقة ، والرشاقة ، والسرعة .

وبالرغم من هذه الفوائد فإن للعادة أخطاراً عظيمة، فقد تصبح سبب الركود والجمود وتمنع المرء من التقدم ، فيصعب عليه تغييرها ، أو تعديلها، ويؤثر السير في طريقها المعبد. وإذا غير طريقه هذا، عجز عن التقدم ، وأصبحت حياته حياة آلية محضة تسير على نمط واحد ، هذا ما دعا (روسو) ، إلى القول : خير عادات الانسان أن لا يتعود شيئاً .

نعم ان الفضيلة عادة ، ولكن الرذيلة عادة أيضاً ، فالمرء يتعود كل شيء ، ويجب أن يقيد نفسه بما تعوده خوفاً من جهد الإبداع ، وخطر التقدم .

بعض النتائج الخلقية . - يتبين مما تقدم انه ينبغي لنا أن نكتسب العادات الصالحة ، وأن نجعل الجملة العصبية حليفة لنا ، وأن نتخذ مما حصلنا عليه من العادات رأس مال ثابت ، نعيش بما يغل علينا من ربح وفائدة . لأن الطاقة العصبية إذا تعودت السير في طريق ما ، وارتبطت الخلايا بعضها ببعض ، فليس من السهل عليها أن تغير الطريق الذي فتحته . قال (بين) : يجب على المرء لاكتساب عادة جديدة ، أو للتخلص من عادة قديمة ، أن يغتسل كل يوم بماء جديد ، وأن يبدل نفسه بإقدام وقوة وعزم ، وأن يجمع الأسباب الباعثة على العمل ، ويربط نفسه بوعود علنية .

ويجب عليه أيضاً أن لا يتراجع إلى الوراء أمام داعي الإرادة ما دامت العادة الجديدة لم تكتسب بعد . أن انكساراً واحداً يمحو ألف انتصار ، فخير للإنسان أن يقطع صلته بالعادات السيئة دفعة واحدة ، وأن لا يداريها ، لأن نيران الشهوة سرعان ما تخمد لعدم اضرامها .

والتخلص من العادات السيئة لايكون بمكافحتها مباشرة فحسب، بل يكون باكتساب عادات طيبة مضادة لها، وبالتمرن على تلك العادات الجديدة تمرناً متتابعاً .

قال (جيمس) : يجب أن يغتنم المرء أول فرصة لتحقيق كل رغبة من رغائبه ، وأن يصغي لكل انفعال مقارن للعادة الجديدة . فالرغبات ، والعزائم لا تبدل الجملة العصبية إلا إذا أدى تحقيقها إلى إحداث نتائج حركية . وهذا كله يوجب علينا تجنب الأحلام الفارغة التي لا تؤدي إلى الفعل .

وقال أيضاً : يجب على المرء أن يحيي في نفسه ملكة الجهـــد ، بالتمرن عليها كل يوم ، وان يتعود التقشف ، والبطولة المنظمة ، وأن يرغم نفسه كل يوم أو يومين على القيام بأمور لا يميل اليها بالطبع . فإذا دقت ساعة الشدائد ، وجد نفسه قادراً على الصبر والمقاومة تلك هي كفالة الحياة .

وقال أيضاً : لو عرف الشبان أنهم سيصبحون يوماً من الأيام كتلة متحركة من العادات لانتبهوا لسلوكهم وهم في نضارة الحياة . فالمرء ينسج أقداره بيديه ، وسواء أكان ذلك خيراً ، أم شراً ، فإن خيطه المنسوج لن يحل .

وقد قالت العلماء : ان آثار أفعالنـا لا تمحى ، فينبغي للشاب أن يدأب في الحياة من غير أن يفكر في النجاح ، وأن يتعود العمل المستمر ، لأن النجاح ليس صفة ذاتية مقومة للعمل ، وإنما هو نتيجة خارجية تنضم اليه كما تنضم اللذة إلى الفعل .

بعض النتائج التربوية . — وينبغي للمربي أن يعلم أن العادة قوة هائلة ، وأنه خير له وأبقى ، أن يقـاوم اكتسـاب العادات الجديدة من أن يحارب العادات القديمة ، وأن يكافح العادات السيئة منذ ظهورها . ان رياضة الطفل على العادات الطيبية ، تبدأ من يوم ميلاده ، وتستمر خلال شبابه ، ففي سني الطفولة يسهل غرس العادات ، أو قمعها ، وكلما كبر الطفل تجمدت عاداته ، وصعب عليه التخلص منها . فالشيوخ محافظون دائماً على النظم القديمة ، مستمسكون بعاداتهم ، ومن العسير إقناعهم بتغيير ما تعودوه . لهذا كله كان الشباب عماد التقدم ، وكان الشيوخ عماد الاحتفاظ بهذا التقدم .

والطفـل يكتسب أكثر عاداته بالتقليد ، والتلقين ، والإيحاء ، والتدريب ، لذلك كانت التبعة الملقاة على الوالدين والمربين عظيمة جداً . فعلى قدر عناية المربين بتربية الأطفال ، وشعورهم بمـا عليهم من المسؤولية يكـون تقـدم المجتمع . وفي الحق ان اهتمام المدارس بغرس العادات الطيبة في نفوس التلاميذ ، يجب أن يكون أعظم من عنايتهـا بحشو عقولهم بالعلوم لأن القسم الأكبر من هذه العلوم قد ينسى بعد مغادرة المدرسة . أما العادات الطيبة ، في السلوك ، والتفكير ، فتبقى ملازمة للإنسان كل أيام حياته .

١ ـ المصادر

1 - Bourdon, Recherches sur l'habitude (in Annéc psych. t. VIII, 1901)
2 - Chevalier, De l'habitude
3 - Dwelshauvers, Traité, 144 - 168
4 - Dumas, Traité.
5 - Dunan, Essais de philosophie générale,
6 - Dumont, de l'nabitude (in Rev. philosohique 1876)
7 - Egger, L'haditude générale (in Bev. des cours et Conférences, mars 1901 et mai 1905)
8 - James, Précis, ch. X
9 - Larguiers des Bancels, Introd. â la psychologie, 160 - 169
10 - Maine de Biran, Influences de l'haditude sur la faculté de penser.
11 - Piéron, L'évolution de la mémoire,

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ ــ العادات الفاعلة والعادات المنفعلة .
٢ ــ ادرس كيفية اكتساب عادة من العادات .
٣ - تكون العادة عند الحيوان .
٤ ــ كيف تكافح العادات السيئة ؟

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ ــ أوضح تكون عادة من العادات ، واذكر بعض الأمثلة الدالة على ذلك .
٢ ــ طبيعة العادة .

٣ – قارن بين الفعل الاعتيادي والفعل التأملي .

٤ – الإرادة والعادة .

٥ تأثير العادات في العواطف .

٦ – وظيفة العادة وأثرها في الحياة النفسية .

٧ – منافع العادة ومضارها .

٨ – هل يعوقنا اكتساب العادات عن تنمية الإرادة .

٩ – لأي درجة يمكننا أن نقول مع أحد الفلاسفة المعاصرين : ان نسبة العادة إلى الفعل ، كنسبة التعميم إلى التفكير .

١٠ – أثر العادة والجهد في تكوين الشخصية .

الفصـــل الثالث

الإرادة

١ ـ وصف الفعل الإرادي

البحث في صفات الفعل الارادي ضروري لتعريفه . فلندرس إذن هـذه الصفات ، ولنبحث في المسائل الفلسفية الناشئة عنها .

آ ـ صفات الفعل الإرادي(١)

١ - **الفعل الارادي فعل جديد** . - وتنحصر جدته في الصفات التالية :

آ ـ الإرادة تمنع المرء من الاندفاع الآلي إلى الفعل، (مثال ذلك الامتناع عن الجواب عن سؤال من الأسئلة بجملة مبتذلة) .

ب الإرادة تقلب الفعل الغريزي، أو العادي، إلى فعل تأملي مقصود، فتسبغ عليه حلة جديدة .

ج ـ الإرادة تنظم الحركات ، أو التصورات تنظيما موافقاً للظروف الطارئة . (مثال ذلك : الهرب من مدينة موبوءة ، أو انتخاب مهنة من المهن) .

٢ - **الفعل الارادي فعل تأملي** . ـ ومعنى ذلك :

آ ـ ان الفاعل المريد يشعر بما يفعل، ويعي ما يقول، ويدرك في الوقت نفسه غاية فعله،

---

(١) راجع كتاب روسل.

(1) Roussel, Traité élémentaire de Philosophie. t. 1 p. 378.

ب - ويحكم أيضاً حكماً عقلياً بإمكان تحقيق الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية. فقد يرغب الإنسان في المحال، ولكنه لا يريده، ولو حاول ذلك لصده عنه عقله. فالفعل الإرادي إذن فعل معقول.

٣ - الفعل الارادي فعل ذاتي. - ومعنى ذلك:

آ - انه يتبدل بتبدل الأفراد.

ب - وانه ليس خارجاً عن نطاق قدرتنا، ولا تابعاً لنزعة من النزعات الطبيعية المسيطرة علينا، كالأفعال الاندفاعية، أو الغريزية.

ج - وأننا نتحمل تبعة القيام به.

د - وانه في الوقت نفسه يكشف عن خصالنا، وسجايانا - فالفعل الإرادي مخالف إذن للفعل الاعتيادي، لأن العادة تقوم على التكرار، وهو مباين أيضاً للفعل الغريزي، لأن الغريزة عمياء.

ب - المسائل الفلسفية الناشئة عن هذه الصفات

لنبين أولاً معنى هذه الصفات:

١ - معنى جدة الفعل الارادي. - هل الفعل الارادي ابداع من العدم، أم حادث واقعي لا علاقة له بما قبله، أم ابتداء أول، كما قال (كانت)؟ ثم هل تتعارض السببية الارادية، والسببية العلية؟، هل الفعل الارادي مركب من عناصر أولية، كالنزعات، والبواعث، والدوافع. وهل هو محتاج في هذا التركيب الى مبدأ جديد، ثم ما هو هذا المبدأ؟

٢ - معنى اتصاف الفعل الارادي بالتأمل. - ما هي وظيفة العقل في الارادة، هل يقتصر عمله على مشاهدة نتيجة الفعل من غير أن يكون له أثر فيها؟ أم يشترك في انجاز الفعل، كاشتراك عنصر من العناصر الداخلة في تركيبه. ثم هل يرجع العزم الارادي الى الفكر التأملي، أم الى غيره.

٣ – **معنى اتصاف الفعل الارادي بالطابع الذاتي**. – ما هي علاقة الفعل الارادي بالأنا ، هل هو مبدأ من مبادىء النفس المجردة ، الخارجة عن الزمان ، المبدعة لسجيتنا الحاضرة ، وطبيعتنا العملية المحسوسة ، أم هو نتيجة لازمة عن هذه الطبيعة نفسها .

– ولنبين ثانياً ما هي الحلول المختلفة التي جاء بها الفلاسفة لايضاح هـــذه الصفات . فقد ذهبوا أولاً الى أن الارادة قوة مستقلة عن الظواهر الشعورية ، ثم ذهبوا ثانيا الى أن الارادة، كغيرها من الظواهر النفسية ، مقيدة بكثير من الأسباب ، والعوامل .

١ – **رأيهم في حرية الاختيار** :

فمنهم من زعم أن البواعث (وهي عقلية)، والدوافع (وهي قلبية)، لا تكفي لتعليل الفعل ، وان العزم الإرادي يرجع إلى مبدأ يختلف عن شرائط الفعل، مستقل عنها، وفي وسع هذا المبدأ أن يجعل الدوافع الكاذبة تتغلب على الدوافع المعقولة ، والبواعث القوية . فلا يمكننا العلم بالقرار الذي سيصير اليه الحكم الإرادي قبل حدوثه ، لأنه إنما يدخل في نطاق الامور الجائزة لا الضرورية .

وليس لهذه البواعث والدوافع نتيجة فعلية ، لأنها لا تستطيع أن تولد الفعل إلا إذا منحتها حرية الاختيار ما ينقصها من القوة .

٢ – **رأيهم في حرية اللامبالاة** (Liberté d'indifférence) :

لقد دلت التجربة على أن البواعث ، والدوافع تسوق المرء إلى الفعل ، هـــذا إذا لم يعقها عائق خارجي .

آ – ولكن يتفق أحيانا أن تنقسم البواعث، والدوافع إلى جملتين متقابلتين، فيحصل بينهما توازن تام من غير أن تتغلب إحداهما على الثانية[١] (كتساوي نوعين من قطع النقود الموضوعة في كيس واحد) .

---

(١) مثال ذلك : حمار (بوريدان) الذي كان جوعه مساوياً لعطشه، وكان بعده عن علبة الجلبان مساوياً لبعده عن سطل الماء ، فلو تحير في انتخاب أحد هذين الجانبين لمات من الجوع ، أو العطش .

ب – ولو لم يكن فوق هاتين الجملتين قوة تدفع النفس إلى اتخاذ قرار لتعذر الفعل ولاستمر التردد إلى غير نهاية .

فأصحاب هذا الرأي يسلمون إذن بحرية الاختيار ، إلا أنهم يجعلونها مقصورة على الأحوال التي تتوازن فيها البواعث ، والدوافع ، فيقلبون حرية الاختيار إلى حرية اللامبالاة .

٣ – الصعوبات التي تعترض مذهب حرية الاختيار :

آ – ان الأمثلة التي يجيء بها أنصار حرية الاختيار لا تكفي لإثبات مذهبهم ، ولا تنطبق على الواقع. ومن الصعب أن تتساوى شرائط الطرفين في الأمثلة المذكورة ، فقد تكون قطع النقود التي في الكيس واحدة ، ولكن أوضاعها قد تختلف من قطعة إلى اخرى .

ب – ومن صفات حرية الاختيار أنها تحكم بغير سبب ، وهذا مباين لصفه الارادة، لأن الارادة تقتضي أن يشعر الانسان بما يفعل، وأن يدرك الغاية التي يريد أن يصل اليها ، فهي إذن مبنية على معرفة الأسباب ، وإدراك الغايات ، لا على الجهل بها .

ج – وقد تبين لنا من مباحثنا النفسية السابقة أن الظواهر النفسية (ونعني بذلك هنا البواعث والدوافع) ليست أجزاءاً فردة مستقلة بعضها عن بعض ، متجهة إلى جهتين مختلفتين، وإنما هي حالات شعورية داخلة بعضها في بعض وقد بينا ذلك عند الكلام على صفات الشعور ، وقلنا ان أحوال الشعور لا تنقسم إلى أجزاء فردة مستقلة ، وان الكل موجود في الجزء ، وان كل حالة نفسية إنما تشتمل على النفس كلها ، وانها تتغير وتزيد وتنقص وتقوى وتضعف بتأثير الانتباه .

وقصارى القول أن أصحاب حرية الاختيار يشبهون قوة العزم الارادي بحاكم مستبد يحكم على الامور بحسب هواه ، من غير أن يستند إلى أدلة الشهود والوقائع ، فمذهبهم إذن وهمي ، وأداتهم خيالية . وليس في أحكامهم ما يصدق على الواقع .

٤ ــ مذهب الحتمية:

من مسلمات مذهب الحتمية ان الفعل الارادي يحدث في الزمان كسائر الظواهر الطبيعية ، وأنه متصل بهذه الظواهر ، ومقيد بها .

آ ــ فالفعل الارادي يختلف عن حالة الاندفاع إلى الفعل من غير روية ، نعم ان كل رغبة تدفع إلى الفعل ، ولكن اتباع الرغبة شيء ، والخضوع للإرادة شيء آخر . لا يصبح الفعل إراديا إلا إذا تعارضت الرغائب ، وتقابلت النزعات ، وفي هذه الحالة يبدأ النزاع بين الرغائب المتقابلة ، ويتجمع حول كل رغبة جملة من الصور ، والعواطف ، والأفكار ، ويظهر التردد ، ويظهر معه أو يكاد يظهر شيء من اللاحتمية . ولكن هذا التردد لا يستمر ، بل ينتهي بتغلب الجملة القوية على الجملة الضعيفة . ان كفتي الميزان تتحركان عند الابتداء ، ويهتز طيار الميزان بعض الوقت ، إلا أن النقطة التي يجب أن يقف عندها الطيار محددة ومقيدة بما قبلها .

ب ــ وهذا التقيد لا يمنع الفعل الارادي من أن يكون ذاتياً ، لأن أقوى البواعث والدوافع تأثيراً ، ما دل منها على سجايانا ، وخصالنا ، وإذا كانت الارادة تدل على خلق الانسان ، فمرد ذلك إلى أن الخلق تأثيراً فيها . لذلك قال (هيوم) : ان التنبؤ بالفعل الارادي أسهل من التنبؤ بالفعل الاندفاعي (Acte impulsif) .

ج ــ واذا قيل للحتميين ان من شرط الفعل الارادي أن يكون مصحوبا بالشعور ، قالوا ان الشعور لا ينفرد وحده بالتأثير ، لأنه ليس حراً ولأنه يقتصر على مشاهدة نتيجة الفعل ، فيمد لها المدة بما يهيئه من الأسباب في داخله ، ثم ان قسما كبيراً من هذه الأسباب قد يتم خارج ميدان الشعور ، لاستقراره في أعماق النفس واتصاله بأبداننا ، فالشعور اذن عنصر من العناصر الداخلة في هذا التركيب . وهو الذي يتدبر الأمر بروية ، وينظر في العواقب ، ويحيط بالرغائب المتعارضة ، ولكنه لا يستطيع أن ينجز عمله بحرية . انه في حقيقة الأمر مقيد ، كالدوارة التي يحركها الهواء ، فلو كانت شاعرة بدورانها ، لزعمت أنها تحرك نفسها بنفسها .

٥ – ليس مذهب الحتمية أوضح من مذهب حرية الاختيار :

آ – ونقول هنـا في بيان هـذا الأمر ، ان البواعث والدوافع ، ليست أجزاءاً فردة مستقلة ، وانما هي أحوال نفسية متداخلة ، كل حالة منها مشتملة على الأحوال الاخرى ، فتتغير وتزيد وتنقص ، بتأثير الانتباه ، ولا تبقى على حالها زمانين ، فإذا وضعت في الميزان تغيرت طبيعتهـا ، وتغير الميزان معها . وهل يصح الوزن اذا تغير الميزان لمجرد نظرك اليه ، أو تفكيرك فيه ؟

ب – ثم ان هذه البواعث والدوافع لا تظهر على مسرح الشعور عفـواً ، أو بجاذبية ميكانيكية ، بل تظهر بتأثير الفاعلية الذهنية (راجع نقد مذهب التداعية) ، ولكن مذهب الحتمية يهمل هذه الناحية من حياة النفس ، ويشبه الفعل الارادي بالحركة المتولدة من تلاقي القوى المادية .

وقصارى القول ان فلاسفة الحتمية رغبوا في تعليل الفاعلية الارادية بقوانين ميكانيكية ، فاستبدلوا بحياة النفس رموز المادة ، واستمدوا أحكامهم من علم ما بعد الطبيعة ، لا من الملاحظات الواقعية .

٦ – النتيجـــة :

ينتج من كل ما تقدم أن الفلاسفة يركبون في تأويل صفات الفعل الارادي مركباً صعباً ، فبعضهم يأخذ بحرية الاختيار ، وبعضهم يشبه حياة النفس بآلية المادة ، وهم لو اقتصروا على الملاحظات النفسية الواقعية ، لما سلكوا هذا الطريق الوعر ، ولكفونا مؤنة الشبه الفلسفية التي وقعوا فيها .

٢ ـ تحليل الفعل الإرادي

لابد في تحليل الفعل الارادي من التفريق بين نية الفعل ، وارادة الفعل :

١ – **نية الفعل** . – من صفات الحركات الارادية اشتمالها على تصور سابق لنتيجة الفعل . مثال ذلك : هبني كنت أعالج في مكتبي أمراً من الامور العويصة، فخطر لي أن أترك العمل وأذهب إلى أحد المتنزهات ترويحاً للنفس، فإذا أغرتني هذه الفكرة، ودفعتني إلى ترك العمل دون التفكير في العواقب. كان فعلي هذا من أفعال النية، وهو شبيه بالفعل الذي سميناه بالفعل التصوري الحركي ، لأن تصور النزهة ولد جملة من الحركات الآلية ، إلا أن آليتها ليست تامة ، كآلية الفعل المنعكس ، لتقدم التصور فيها على الفعل ، ونحن نسمي هذه الفاعلية بفاعلية القصد ، أو النية ، لاشتمالها على رغبة ، وحاجة ، وأمل .

٢ – **إرادة الفعل** . – إن إرادة الفعل أكثر تركيباً من نية الفعل، لأنها لا تتضمن تصوراً سابقاً فحسب ، بل تتضمن عناصر اخرى ، كنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم عليه بأنه ينبغي أن يفعل ، أو لا يفعل ، ثم اتخاذ قرار بتنفيذ ذلك الحكم. ولنوضح هذه الشرائط بتحليل مثالين:

آ – هبني فكرت في النزهة كما في المثال السابق ، ولكني لم أخرج من غرفتي بدافع الميل والرغبة ، بل خرجت منها بعد أن حكمت بأن عندي من الوقت متسعاً لإنجاز عملي ، وأني قد أصبح بعد النزهة أحسن استعداداً للفعل ، وانه خير لي أن أستفيد من الشمس والهواء الطلق .

ب – ثم هبني تذكرت جميع البواعث ، والدوافع المذكورة في المثال السابق ، وتصورت فوق ذلك انه يجب علي أن انجز عملي بسرعة، فقاومت جميع نزعاتي ، وميولي وبقيت في غرفتي لإنجاز أعمالي .

ان كلا من هذين المثالين يشتمل على عناصر مختلفة ، ولكن الفعل الثاني أكثر تركيباً من الأول . وقد حلل الفلاسفة هذا الفعل وأرجعوه إلى أربع مراحل ، ويسمى تحليلهم هذا بالتحليل المدرسي .

٣ – **التحليل المدرسي** . – يرجع الفلاسفة مراحل الفعل الارادي إلى أربع، وهي:

أولاً – تصور الهدف **Conception du but**

ثانياً — مناقشة البواعث والدوافع ، أو الروية والتدبر — Délidération
ثالثاً — القرار ، أو العزم — Décision
رابعاً — التنفيذ — Exécution

تصور الهدف. — لابد لنا في الفعل الارادي من تصور الهدف الذي نريد الوصول اليه ، وهذا التصور مشترك بين نية الفعل ، وإرادة الفعل ، به يتميز الفعل الارادي عن الفعل المنعكس ، والفعل الغريزي .

المناقشة أو الروية والتدبر . — ثم ان الفعل الارادي يوجب النظر في البواعث ، والدوافع لامتحانها ، والحكم على الأمر بأنه ينبغي أن يفعل ، أو لا يفعل . ويسمى هذا الامتحان بالمناقشة أو الروية ، وهي لا ترجع إلى عمل العقل وحده كما زعم (فيكتور كوزان) ، بل ترجع كذلك إلى تأثير الدوافع الانفعالية ، كالنزعات ، والرغائب ، والعواطف . ولو كانت البواعث العقلية ، والدوافع القلبية واضحة متفقة بعضها مع بعض ، لما احتاج المرء إلى المناقشة فيها . ولكن المناقشة ضرورية لسببين :

أولاً — لأنها تطلعنا على جميع الدوافع والبواعث المحركة ، وتبين لنا قيمة الفعل .

ثانياً — لأنها تجعلنا نفرق بين البواعث الموافقة للواجب ، والدوافع المتعلقة بالهوى .

وكثيراً ما تنقلب المناقشة إلى مأساة عند تعارض الواجب والمنفعة .

القرار أو العزم . — ثم ان المناقشة في البواعث ، والعوامل تسوق إلى العزم أي إلى اتخاذ القرار ، وهو الأصل في الفعل الارادي ، لأنه ينهي المناقشة ويوجه الحكم ، ويختار أحد المقدورين ، ويجعلنا ندرك أن الارادة مسؤولة عن عملها بقدر علمها به ، وحريتها في اتخاذ قرار به .

التنفيذ . — وأما التنفيذ فهو متعلق بالظروف الخارجية عنا . ان كل تصور من تصوراتنا باعث على الحركة ، فلا يجوز اعتبار القرار تاماً إلا إذا كان مصحوبا بشيء من التنفيذ ، والنية لا تعادل الفعل ، لأنها كثيراً ما تكون فكرة غامضة ، أو رغبة بسيطة . وليس التنفيذ من عناصر الارادة الأصلية ، لأنه يتعلق بظروف خارجية عن إرادتنا .

لقد انتقد الفلاسفة المعاصرون هذا التحليل المدرسي ، وبينوا أن الفعل الارادي لا ينقسم إلى مراحل منفصلة بعضها عن بعض . انه فعل واحد، والدليل على ذلك أن التصور لا ينتهي عند بدء المناقشة ، بل يستمر خلالها ، وان التصورات في نظرهم خاضعة لقانون التغير الدائم المسيطر على الحياة النفسية ، وهي تتلاقى ، وتتفق ، وتتعارض، فإذا اتفق الباعث الذهني الجديد مع هذه التصورات قوّته ، وإذا خالفها أضعفته ، ولا يزال هذا الباعث الجديد يتبدل حتى يصل إلى غايته . أضف إلى ذلك أن التفريق بين الدوافع والبواعث أمر اصطلاحي محض، لأنه لا وجود لعنصر عقلي لايمازجه انفعال، ولا لعاطفة لا يخالطها تصور ، ان جميع البواعث والدوافع متداخلة ، ونحن لا نستطيع أن نحصي عددها ، ولا أن نجردها بعضها عن بعض . ثم ان العزم أو القرار ، وهو العنصر المقوم للفعل الارادي ، لا ينفصل عن المناقشة ، وإذا فصلته عنها ، جعلته قوة تحكمية مستقلة عن الأفكار والعواطف ، تصدر حكمها فجأة كما تشاء ، وتسيطر على الأسباب ، وتجعل الميزان يميل إلى الناحية التي عزمت على الاتجاه اليها ، واعتبار الارادة قوة مستقلة عن البواعث والدوافع يوقعنا في كثير من الشبهات ، لأننا لا ندرك ، عند ذلك ، ما هي وظيفة الروية ، والمناقشة ، وما هو محلها في الارادة ، وما نفع مناقشة لاتؤدي إلى اتخاذ قرار ، وإذا كانت تؤدي اليه فما معنى الارادة المستقلة؟

إن تفكيراً بسيطاً في هذه المراحل يبين لنا أن المرحلة الأخيرة مرحلة مادية ، لا شأن لها في التحليل النفسي ، لأنها تابعة لأمور خارجة عنا ، كالعوائق المادية ، والقوى الجسمية ، وغير ذلك من الأسباب ، وأن المرحلتين الأوليين تستلزمان تدخل العقل والعاطفة معاً ، وان الارادة لا تمثل دورها الحقيقي إلا في المرحلة الثالثة ، أي في مرحلة القرار أو العزم. ولكن ما هو هذا الدور الذي تمثله الارادة ؟ إنه لعمري سر خفي ، إذ كيف يعقل أن يكون القرار مستقلاً عن البواعث والدوافع ، وان تكون الارادة منفصلة عن الأفكار ، والعواطف . ان كل عزم فهو تابع لامتزاج العواطف والأهواء بالتصورات والأفكار ، فلا حاجة إذن إلى فرض قوة مجهولة لتعليل فعل الاختيار ؛ إن البواعث العقلية ، والدوافع الانفعالية ، كافية لهذا التعليل .

شرائط الارادة . ـ ان الارادة الصحيحة مقيدة بشرطين أساسيين هما : تصور المثل الأعلى ، والايمان بالنفس.

أما تصور المثل الأعلى فهو ضروري لكل إنسان . وهو يختلف باختلاف الناس ، ويتبدل بتبدل ظروفهم المادية ، والنفسية ، والاجتماعية . فالمثل الأعلى للفنان هو التعبير عن الجمال . والمثل الأعلى للعالم هو الكشف عن الحقيقة ، والمثل الأعلى للقائد هو الفوز في المعركة ، والمثل الأعلى للطالب هو النجاح في الامتحان ، والمثل الأعلى للغانية الحسناء أن تحظى بفتى جميل غني ، حلو الحديث ، يحبها وتحبه . ولهذا المثل الأعلى سلطان قوي على النفس . إن التلميذ الذي يدرك أن نجاحه في الحياة متوقف على اجتياز الامتحان ، يزدري مباهج الحياة كلها ، ويصطنع لنفسه حياة كادحة ناصبة . ان مثله الأعلى هو الذي يوجه أعماله، ويحشد قواه النفسية في خدمة غاية واحدة. وكلما كان الهدف أسمى وأرفع، كانت القوى اللازمة لتحقيقه أكثر وأغزر . هناك من يتوق إلى اللذة ، وهناك من يتوق إلى المال ، وهناك من يتوق إلى الشرف ، والشهرة ، والجمال . واتساع مدى التوقان والطموح هو الذي يخلق الرجل العظيم ، وإذا فقد المثل الأعلى جمدت جذوة الحياة ، لأن الطبيعة تمنحنا من القوة مقادير تفوق حاجاتنا . فإذا كنا لا نحيا إلا في سبيل غايات رخيصة ، وأباطيل حقيرة حرمتنا الطبيعة هباتها السخية .

ومعنى ذلك أن الهدف العظيم يخلق الرجل العظيم . ونحن جميعاً نعيش في عالم أوسع من العالم الذي يشير اليه عنواننا البريدي ، لأن دموعنا كما يقولون أغزر مما تحتاج اليه آلامنا ، كما أن ابتساماتنا أكثر مما تحتاج اليه أفراحنا .

وأما الشرط الثاني فهو الايمان بالنفس إذا لم يؤمن الانسان بنفسه خسر معركة الحياة . وإذا لم يقاوم شعوره بالنقص هبط إلى الهاوية . إن الشاب الضعيف الارادة يقول في نفسه : أنا لا أستطيع أن أقوم بهذا العمل ، وإذن أنا لا أصلح لشيء . أما القوي الارادة فيجد نفسه قادراً على القيام بكل عمل . ولكن ، لما كانت الحياة لا تتسع للقيام بجميع الأعمال التي يتصورها الانسان في ريعان الحداثة ، كان لابد له من الاقتصار على عمل واحد معين ، موافق لمواهبه ، ومنسجم مع ميوله . فعلى المرء أن يبحث إذن عن العمل الذي يستطيع أن يقوم به ، وأن يعد نفسه له بقوة، ويقدم عليه بحماسة ، وأن يؤمن بقدرته ، ويثق بنفسه فإن من فساد المنطق أن نستنتج أننا لا نصلح لشيء لمجرد اننا لا نقدر على كل شيء ، كما أنه من السخف أن نبدد قوانا في أعمال ليس في ميولنا الطبيعية ما يساعدنا على النجاح فيها.

فأنت ترى أن قوة الارادة تستلزم تصور مثل أعلى قابل للتحقيق ، كما أنها تقتضي الايمان بالنفس . وإذا فقد أحد هذين الشرطين اضطربت حياة المريد ، وكان نصيبه الفشل والاخفاق .

وفي الارادة الصحيحة تنظيم للأفكار ، والعواطف ، وسيطرة على النفس. ان أعاظم الرجال أكثر الناس سيطرة على عواطفهم ، وأهوائهم ، وإدارة أنفسهم بأنفسهم ، لأنهم يريدون ما يفعلون ، ويفعلون ما يريدون ، والناس يتفاوتون في قوة الارادة ، كما يتفاوتون في قوة العقل ، وهناك ارادات قوية ، وارادات متوسطة ، وارادات ضعيفة ، الا أن صحة الارادة شيء ، وقوتها شيء آخر . لا تكون الارادة قوية الا اذا كانت الأفكار والنزعات المقومة لها قوية أيضاً ، كما أن الجسم الصحيح لا يكون قويا الا اذا كان قوي الوظائف سليم الأعضاء ، ان الحصان الجموح يحتاج الى سائس قوي ، والملكات القوية لا ينتظم أمرها ، ولا ينسجم فعلها الا اذا دبرتها ارادة قوية .

الارادة حل معقول لتنازع الميول . - ولعل المثال الأخير الذي أوردناه في تحليل الفعل الارادي أحسن الأمثلة دلالة على الارادة الحقيقية . ان بقائي في غرفتي لانجاز أعمالي رغم دوافع الشهوات والرغائب ، يدل على جهد قوي ، وارادة مسيطرة . وقيمة المناقشة في هذا المثال ثانوية جداً ، لأن المريد الحقيقي لا يميل الى التردد ، ولا الى الحيرة ، بل تغنيه ارادته القوية عن المناقشة ، فهو يريد بدافع من نفسه ، ويفضل الجهد على الراحة ، والاقدام على التراجع ، والخطر على السلامة ، والطريق الوعر على الطريق السهل ، ويقول مع (كورنيل) : اني لا أتردد في اتباع واجبي أبداً

ان الفعل الارادي الحقيقي مختلف تماماً عن أفعال المشورة ، والمناقشة ، والتردد ، وهو قائم كما قال (بكو Pécaut) على تعارض الواجب والهوى ، أو محصور كما قال (كلاباريد) في تنظيم الفعل ، أو في وقف الميول عن التنازع ، أو في تغليب العالي منها على الخسيس[1] ،

---

(١) ليس لتقسيم الميول إلى عالية وخسيسة أي اعتبار أخلاقي ، بل المراد بالميول العالية ماله في مراتب الوظائف النفسية منزلة عالية ، ان علماء النفس لا يفرقون بين الجاهد الذي يتجلد للأعداء ويصبر على جراحه ، وبين السارق الذي يتحمل ألم الجرح ، ويصبر عليه خوفاً من اشتهار أمره .

لذلك كان معنى الإرادة مرادفاً في لغة علم النفس لمعنى الجهد ، ولذلك أيضاً كانت كلمة الإرادة مرادفة للقدرة المعنوية ، فهي تشتمل أيضاً على حكم قيمة ، وتدفع المريد إلى الاختيار والترجيح .

٣ ـ حقيقة الإرادة

ينتج من كل ما تقدم أن الإرادة ليست ظاهرة بسيطة ، وإنما هي ظاهرة مركبة من عدة عناصر ، فلا غرو اذا بحث الفلاسفة في عناصرها المقومة ، وأراد كل منهم أن يبين لنا حقيقتها ، بإرجاعها إلى العوامل النفسية ، أو إلى العوامل العضوية ، أو الاجتماعية .

آ ـ العوامل النفسية

لم يبحث الفلاسفة المدرسيون إلا في العوامل النفسية الفردية ، فمنهم من أرجع الإرادة إلى الفاعلية الابتدائية ، ومنهم من أرجعها إلى الانفعال ، ومنهم من أرجعها إلى الحياة العاقلة ، حتى لقد زعم بعضهم انها قوة مستقلة بذاتها .

١ ـ الارادة والرغبة ، نظرية كوندياك . ـ يظهر لأول وهلة أن الصفة المقومة للإرادة هي الفاعلية الابتدائية ، أي الرغبة . وفي الحق أن الرغائب أوائل الإرادات ، وكل إرادة فهي تتضمن شوقاً ورغبة . لذلك زعم (كوندياك) أن الرغبة جوهر الإرادة . قال : « إذا تذكر التمثال أن الرغبة التي يشعر بها الآن قد أورثته في الماضي لذة ، ازدادت قدرته على تخيلها بازدياد حاجته اليها ، فهناك إذن سببان يزيدان وثوقه بها ، وهما ذكرى إرضاء رغبته الماضية ، ومصلحته في إرضاء هذه الرغبة الآن ، وعند ذلك تنقلب رغبته إلى ارادة ، لأن الارادة ليست سوى رغبة مطلقة نشعر معها بإمكان

حصولنا على الشيء المرغوب فيه » (Traité des sensations, 1 ére partie, ch, III)

المناقشة . – لا شك أن الرغبة تأثيراً في الارادة ، ولا وجود للإرادة إلاحيث توجد الرغبة ، فهي إذن شرط ضروري في كل فعل إرادي ، ولكن هل هي كافية لتوضيحه ؟ لقد ذكر (كوندياك) في كلامه هذا شرطين أساسيين لتوضيح الارادة، قال:

١ – يجب أن تكون الرغبة مطلقة .

٢ – ويجب أن يحكم المرء بامكان الشيء المرغوب فيه وهذا ضروري لأنك قد ترغب في المحال ، ولا تريد إلا الأشياء الممكنة .

ولكن الشرط الأساسي في نظرية (كوندياك) ليس الشرط الثاني ، وإنما هو الشرط الأول ، أي قوله : يجب أن تكون الرغبة مطلقة ، فما معنى الرغبة المطلقة ؟ ان الرغبة المطلقة هي الرغبة المسيطرة ، أي الرغبة التي تنفرد وحدها بالتأثير . فرأي (كوندياك في الارادة شبيه إذن برأيه في الانتباه، لأنه كما ينقلب الاحساس إلى انتباه بانفراده وسيطرته على النفس، فكذلك تنقلب الرغبة إلى إرادة عندما تسيطر على جميع الرغبات والنزعات . ولكن ما قيمة هذه النظرية ؟ ان هذه النظرية قد تصلح لتوضيح صور الارادة الابتدائية ، كنية الفعل التي ذكرناها في أول هذا البحث ، ولكنها لا تصلح لتعليل الارادة الحقيقية ، وفي وسعنا أن نأتي في الرد عليها بجميع البراهين التي ذكرناها في الرد على نظرية الانتباه الحسية ، فنقول : الرغبة عنصر بسيط من عناصر الشخصية ، وكثيراً ما تكون متبدلة ، أو تكون ضربا من الهوى ، وقد ينكر الانسان فيها نفسه ، ويعجب لانقياده لها ، ويصغر في عين نفسه بعد زوال عاصفتها . بخلاف الارادة التي يدرك الانسان فيها جماع شخصيته، ويعرف بإذاته ، ويدرك حريته ، ويطلع على غايته . وكثيراً ما تكون الارادة مضادة الرغائب ، فقد أرغب في النزهة ، وأمنع نفسي منها ، فأتغلب بإرادتي على رغبتي ، وقد أشتهي طعاماً وأرفع يدي عنه، ونفسي تشتهيه، وقد يضحي العاشق بحبه، ويسحق شوقه وعاطفته، ويكره نفسه على إرادة ما لا تحب ، أو على حب مالا تريد في سبيل القيام بواجبه . فالرغبة تولد فينا وعلى الرغم منا ، وتسير بلا ترو ولا اختيار . أما الارادة فهي على نقيض ذلك حرة في أفعالها ، ومهمتها في الغالب مجاهدة الرغبة والوقوف بينها وبين مطالبها .

وإذا قيل إن الارادة قد تحالف الرغبة وتسير معها ، قلنا أن هذا التحالف بينهما

لايتم إلا بانضمام كثير من عناصر الادراك إلى الرغبة الاولى . ولو كانت نظرية (كوندياك) صحيحة لكان أشد الناس رغبة وشوقاً أقوام إرادة، مع أن الأمر فيما نعلم على خلاف ذلك . إن الانقياد للرغائب سهل ، والتغلب عليها صعب ، ولكن الارادة لا تسير إلا في طريق المقاومة الشديدة . قال (وليم جيمس) :

« ان المريض الذي يتكلف الصبر وهو تحت مبضع الجراح ، والشريف الذي يهزأ بما يقال فيه حرصاً على القيام بواجبه ، يتبعان في أعمالهما طريق المقاومة الشديدة ، فيحدثانك عن قهر الشهوات ، وكبح جماح النفس ، وهذان فعلان متعديان لا يستعملهما الكسلان والسكران ، والجبان ، عندما يحدثونك عن أنفسهم ، فلا تسمع منهم شيئاً عن مجاهدة النفس ، والانتصار ، والقناعة ، والجهد ، والشجاعة . والذين تسيرهم الرغبات لايستعملون إلا الأفعال اللازمة ، لا الأفعال المتعدية . فيقولون لك مثلاً : ان أملهم قد ضاع ، وان الدنيا قد أظلمت في وجوههم ، وان آذانهم لاتصغي لنداء الواجب . وجميع هذه الأفعال لا تدل على جهد ، ولا على أي قدرة معنوية » .

٢ – الارادة والانفعال، نظرية (وونت) و (رينيانو) . - الارادة صورة من صور الحساسية .

زعم (وونت) أن جميع الأحوال الانفعالية ، وبخاصة المنافية منها ، تنحل إلى حركات ، وان هذه الحركات تؤدي في بعض الأحيان إلى انقطاع الحالة المنافية وزوالها . وبزوال الحالة المنافية تظهر الارادة . فالارادة محيطة إذن بالحياة النفسية كلها ، وهي ضعيفة جداً عند الحيوان ، إلا أنها تتعقد عند الانسان وتنمو ، وتنقلب من إرادة بسيطة (Will) إلى قوة انتخاب (Willkur) ، ولكن هذا التغير لا يغير ماهيتها ، فلا إرادة بغير انفعال ، ولا تأثير للتصور في المناقشة والروية إلا بطريق الانفعالات النفسانية .

ولكن (رينيانو) يضيف إلى النظرية الانفعالية تأويلاً آخر ، ويقول : لاتوجد الارادة إلا حيث تتعارض النزعات الانفعالية ، وتتغلب نزعات المستقبل على نزعات الحاضر ، وما الارادة إلا نزعة انفعالية حقيقية تسوق المرء إلى الفعل ، وتحول دون تأثير غيرها

من النزعات ، لسعة نطاقها ، واستمرارها وقوتها . ان العطشان الذي يشرب الماء، وهو يلهث من شدة الحر والتعب، يخضع لنزعته الحاضرة من غير أن يكون لممه صلة بالارادة، ولكن الذي يمشي بصحته ، فيمنع نفسه عن شرب المـــاء البارد رغم عطشه الشديد ، يعمل عملاً إراديا حقيقيا[1] .

المناقشة . - لا شك أن الارادة مصحوبة بكثير من الأحوال الانفعالية ، ولكنها ليست كما زعم (ووندت) صورة من صور الحساسية والانفعال ، لأن الحياة الانفعالية أقل ظواهر الحياة النفسية تنظيما ، وأضعفهـــا ترتيباً وتنسيقاً . والأمزجة الحساسة أضعف الأمزجة اتصافاً بالارادة . ولذلك فرق (بلوندل) بين نوعين من الانفعال ، فالنوع الأول يشتمـل على الرغائب ، والأهواء الحسية ، والشهوات البدنية ، والنوع الثـــاني يتضمن الانفعالات العالية المتولدة من الشعور بالواجبات الخلقية والاجتماعية . ومنزلة هذا النوع الثاني أعلى من منزلة النوع الأول .

لقد أصاب (رينيانو) بقوله : إن الارادة مبنية على تنازع الميول وصراع النزعات ، إلا أن تعليله لهذا التنازع يبعدنا عن فهم حقيقة المناقشة والروية، ويوقعنا في الشبه التي أوقعتنا فيها نظرية الانتباه الانفعالية [٢] . فالارادة لا تتقوّم من تنازع الميول، لأن هذا التنازع لا يولد إلا التردد ، ولا تنشأ عن الانقياد للنزعات ، لأن هذا الانقياد لا يشتمل على أي جهد ، ولا على أي روية . فالارادة إذن ليست نزاعاً ، ولا انقياداً ، وإنما هي جهـــد تركيبي يمنع من الانقياد للنزعات ، ويقطع التنازع بين الميول .

٣ - الارادة والعقل. النظريات العقلية:

يقول العقليون : ان في كل فعل إرادي عناصر عقلية ، وان هـــذه العناصر جوهر الارادة .

---

1 - Rignano, Psychotogie du raisonnement, 33

(٢) زعم (رينيانو) أيضاً أن الانتباه يتولد من تنازع الميول ، وتعارض النزعات ، ولكن هـذا النزاع لا يصلح إلا لتعليل الانتباه العفوي . أما الانتباه العالي فهو فعل ذهني مركب يجمع بين النزعات المختلفة ويوجهها إلى غاية واحدة.

ان إرجاع الارادة الى العقل ليس رأيا جديداً ، لأن القدماء أشاروا اليه في مذاهبهم الأخلاقية ، فمما قاله (سقراط) : ان تصور الخير كاف لفعله ، أعني أن السلوك ترجمان المعرفة . ومما قاله (أفلاطون) : ان الانسان لا يفعل الشر مختاراً (Platon, Protagoras 358 c) ، والرذائل تتولد من الجهل ، والفضائل من العلم ، والشرير أحمق أو مجنون ، ولو عقل لما أتى أمراً فريا . ومما قاله (أرسطو) : ان العزم الإرادي شبيه بنتيجة القياس ، تقول لك الشهوة مثلا يجب أن تشرب ، فيحكم العقل بأن هذا الشراب يمكن أن يشرب ، فتشرب . فتقرير الشرب إذن ناشيء عن حكم عقلي ، لأن الحكم على وجوب الشيء كاف لفعله .

وقد أخذ (ديكارت) أيضاً بمقدمات هذا الرأي ، فقال : إن الحكم تابع لبداهة الأفكار الواضحة والبينة ، وإن العمل الصالح ناشيء عن الحكم الصحيح (مقالة الطريقة ـ قسم ٣) ، وإن الفضائل تنشأ عن العلم ، والرذائل عن الجهل ، إلا أن هذا القول لا يدل على إرجاع الإرادة إلى العقل ، بل يدل على تأثير العناصر العقلية في الفعل الإرادي .

وقد غالى (سبينوزا) في هذا الرأي حتى جعل العقل جوهر الإرادة . قال : ان الإرادة صورة من صور العقل ، أو قوة من قوى الفكر ، والمعاني ليست أشياء خالية من الحياة ، كالرسوم المنقوشة على الألواح ، وإنما هي نزعات ، لا تلبث إحداها أن تتحقق حتى تتغلب على غيرها . فلا فرق إذن بين الإرادة والعقل ؛ وهذا بعيد عن رأي (ديكارت) تماماً ، لأن أبا الفلسفة الحديثة لم يتجرأ على القول إن الإرادة تنحل إلى العقل ، بل اقتصر على القول إن في وسع الإرادة أن تذهب إلى ما وراء العقل ، وأن توقف الحكم . أما (سبينوزا) فقد أنكر ذلك وقرر أن الإرادة لا تستطيع أن توقف الحكم ، وإن كانت حدوده غامضة . قال : قد يتوقف الإنسان عن الحكم ، ولكن هذا التوقف لا ينشأ عن الإرادة ، بل ينشأ عن غموض المعاني ، وتشويش الإدراك . فإذا كانت المعاني غامضة لم يدرك العقل روابطها ، لأن كل معنى من المعاني يشتمل في ذاته على سلب ، أو إيجاب ، وإذا كان غير واضح أدى إلى التردد والشك . فالتوقف عن الحكم ، نتيجة من نتائج الإدراك ، لا وظيفة من وظائف الارادة .

ومن الذين اتبعوا المذهب العقلي في أيامنا هذه (بول لابي) في كتابه منطق

الارادة[١] ، قال : إن الفعل لا يكون إراديا إلا إذا كان مصحوبا بقياس مقدمته الأولى حكم يرمي الى بيان قيمة الغاية ، ومقدمته الثانية مؤلفة من حكمين يرميان الى بيان قيمة الوسائل ، وما يلزم عنها من النتائج ، ونتيجته العزم على اتخاذ القرار .

المناقشة . – لا شك أن العوامل العقلية تؤثر تأثيراً كبيراً في تكوين الفعل الارادي، ولا جدال في أن الارادة تقتضي تصور الهدف قبل الفعل، وتستدعي المناقشة ، أو تستلزم الشعور بتنازع الميول على الأقل ، حتى لقد بين (ريبو) في كتاب أمراض الارادة[٢] ، أن بين العزم الارادي والحكم مشابهة . قال : ان العزم الارادي تصديق عملي ، أو حكم تنفيذي . وقال أيضـاً : يرجع الفرق بين الحكم والارادة الى أن الحكم يدل على توافق المعاني ، أو تنافرهـا ، على حين أن الارادة لا تدل إلاعلى توافق النزعات، أو تعارضها، الأول يؤدي الى استقرار الفكر ، أما الثاني فهو مرحلة من مراحل العمل .

ولكن هذه الملاحظات لا تكفي لارجاع الارادة الى العقل ، ولا لاعتبارها قوة تابعة لتوافق المعاني . ان الاعتراضات التي أوردناها في فصل الاعتقاد تصلح هنا أيضاً للرد على المذهب العقلي . فالارادة ليست قوة ناشئة عن التصورات، وانما هي تركيب ذهني تشترك فيه الشخصية العاقلة كلها ، وقد بين (ريبو) أن التصور أضعف من الانفعال ، وأن الأفكار لا تحرك الانسان كما تحركه العواطف ، بل العواطف هي المحرك الأول ، وهي التي تهب التصورات قوة جديدة . وكثيراً ما ترجع قوة الفكر الى العواطف التي يوقظها، واذا خلت من هذه العواطف ، ضعف تأثيرها . والفرق عظيم بين لسان الحال ، ولسان المقال ؛ أي بين العلم بالخير والعمل به ، وبين ادراك فساد الاعتقاد والتجرد منه بالفعل ، وبين استنكار الهوى ومحاربته .

هذا ما حدا العلماء الى التفريق بين ميزة العقل ، وميزة الارادة ، فقد وصموا العقل بقولهم : انه كثير التردد والتشكك ، لأنه كثير التصور ، كثير التنقل ، من فكرة الى فكرة ، فـإذا طلبت منه أن يعزم على شيء تصور جميع الأسباب المتعارضة ، لا يدري

---

1 - Paul Lapie, Logique de la volonté.
2 Ribot, Maladies de la volonté, 10 éd. 26—29

ما يصيد منها ، ولا يجرأ على بت الحكم ولا على العمل به. والسبب في هذا الفرق بين رجال الفكر ورجال الأعمال ، أن المسائل العملية لا تحل كما تحل المسائل النظرية ، فقد تضطرنا مشكلات الحياة الى اتخاذ القرارات قبل أن تتضح لنا الامور اتضاحاً كافياً. وكثيراً ما نقع في الخطأ للتسرع في الحكم ، وسبب ذلك أن شؤون الحياة لا تتحمل الارجاء والتأجيل ، ولو أدمنا الحجاج وأطلنا التردد ، لأضعنا الفرص الموافقة .

ومع ذلك فإن العقل يستلزم الاتجاه الى الحقيقة ، وفي هـــذا الاتجاه الى الحقيقة أثر عظيم للإرادة ، فكما أن الارادة توجب أن يكون المريد عالماً بالأسباب الباعثة على الفعل ، لا جاهلاً بما يفعل ، كذلك يوجب العقل أن يكون الباحث مريداً الحقيقية عازمـاً على قبولها . دع أن البحث عن الحقيقة يستلزم صبراً جميلاً ، وجهداً طويلاً ، وارادة قوية ، كما يستلزم عقلاً واسعاً ، وذكاءاً عميقاً ، واجتماع هذه الصفات في الفلاسفة والعلماء دليل على أن قوة الارادة ملازمة لقوة العقل .

وقصارى القول أن المذهب العقلي يبالغ في تأثير العناصر العقلية في الفعل الارادي . فالانسان لا يريد الشيء لأنه يحكم بخيريته ، بل يحكم بخيريته لأنه يريده ، وكل كائن حي فهو « دفقة » من الميول. وهي تدفعه الى القيام بأعمال متناسبة مع بنيته العضوية ، وكيانه النفسي . نعم ان هذه الأعمال عفوية تلقائية ، وهي بعيدة كل البعد عن الأفعـال الارادية ، ولكن الميول هي التي توحي الينا بأكثر الأحكام العقلية التي يظهر لنا التحليل أنهـا متقدمة على الارادة.

٤ - هل الارادة قوة قائمة بذاتها : المذهب الارادي . — ان أكثر علمـاء النفس المدرسيين لم يسلموا بهـذه الحلول ، لاعتقادهم أن العناصر العقلية والانفعالية لا تكفي لتكوين الارادة ، قالوا : إن الارادة مفارقة لهذه العناصر ، وأنها قوة مستقلة عن غيرها من قوى النفس ، وأنها جوهر بسيط يفعل بكليته من غير أن يكون فعله قابلاً للزيادة ، أو النقصان ، حتى لقد زعم (ديكارت) أن ارادة الانسان كإرادة الله لا حد ولا نهاية لها (كتاب التأملات — القسم الرابع) . ومما دعاهم الى ذلك أيضاً : ما وجدوه في تحليـل الفعل الارادي من المراحـل : كتصور الهدف ، والمناقشة ، والعزم ، والتنفيذ ، فبينوا أولاً أن تصور الهدف والمناقشة عمليتان عقليتان تهيئان الفعل الارادي ، ولكنهما لا تقومانه ،

وزعموا ثانياً أن العزم أمر مستقل عن المناقشة، وانه يرجع إلى الإرادة وحدها. فالإرادة إذن قوة قادرة على العزم، أي على اتخاذ القرارات من غير قيد ولا شرط، وهي مجردة عن تأثير الدوافع والبواعث، لا بل هي بداية مطلقة، وعلة اولى.

ولعل (وليم جيمس) أكثر علماء النفس ميلاً إلى اعتبار الارادة قـــوة قائمة بذاتها (Sui generis) . إن الأصل في الارادة عنده يرجع إلى الفعل التصوري الحركي. وهذا الفعل يظهر لنا لأول وهلة مختلفاً عن الفعل الارادي، إلا أننا إذا تعمقنا في التحليل تبين لنا أن الفرق بين هذين الفعلين ليس عظيما. إن الحركة تتبع التصور مباشرة في الفعل التصوري الحركي، ولكنها في الفعل الارادي لا تبدأ إلا بعد المناقشة، إذ يلاقي التصور الجديد في طريقه كثيراً من التصورات الموالية، أو المعارضة، فيتفق معها، أو يقاومها، وتتردد النفس بين الجهات المختلفة، وهي في الحقيقة لم تتردد إلا لأن هناك نزاعاً بين التصورات، ولا تزال هذه التصورات تتآلف وتتعارض حتى ينتصر بعضها على الآخر، ويتغلب عليه بجهد الانتباه. وهذا الجهد الارادي المقرر هو الذي يقول للشيء كن فيكون (Fiat volontaire)، فيضمن للتصور الحركي الغلبة على غيره من التصورات المعارضة له. وهو مختلف عن الجهد العضلي، لا بل هـو قوة فريدة النوع، تدفـــع التصور الضعيف إلى التغلب على التصور القوي. قال (وليم جيمس) : إن الارادة توجه الانتباه إلى التصورات الصعبة، وتجمع هذه التصورات في مركز الشعور، وهذا كله يقتضي جهداً وانتباهاً. ولا يوجد هذا الجهد إلا حيث يطمح المرء ببصره إلى الامور السامية التي ترفعه عن حضيض المادة، والغريزة، وتسمو به إلى يفاع الاستبصار، وتجعله يشعر معها بأنه قادر على مخالفة الشهوات، ومجاهدة الهوى، والسير في طريق المقاومة الشديدة.

المناقشة. — لا شك أن في هذه النظريات إيضاحاً لبعض صفات الجهـد الارادي، ولا جدال في أن الارادة لا تنحل إلى أجزاء فردة بسيطة. فكما أن تيـار النهر لا ينحل إلى العناصر التي يتألف منها الماء، كذلك لا ينحل الجهد الارادي إلى البواعث العقلية، والدوافع الانفعالية الداخلة في تركيبه. ولكن القول أن الارادة قوة قائمة بذاتها ليس سوى حل لفظي محض لمسألة معقدة عويصة. ليست الارادة فاعلية نفسية بسيطة، ولا قـوة

ثابتة لا تتغير ، وإنما هي في الواقع جملة من الأفعال المشتملة على كثير من العناصر ، وهذه العناصر تولد بتشابهها مفهوماً عاماً مجرداً ، يطلق عليه اسم الارادة . (ابينغوس ، كتاب علم النفس ، ص ١١٧) .

ولعل أكبر خطأ وقع فيه أصحاب النظرية المدرسية يرجع إلى اعتقادهم أن لهذا المفهوم وجوداً واقعياً ، حتى لقد دفعهم هذا الاعتقاد – كما رأيت – إلى تقسيم الفعل الارادي أقساماً مختلفة متتابعة ، فقطعوا كل صلة بين العزم والمناقشة ، وجعلوا الارادة قوة مسيطرة ، والعزم معجزة لا علم لنا بأسبابها ! ولهذه النظرية كما سنبين في فصل الحرية – خطر أخلاقي عظيم ، وفيها أيضاً خطأ علمي شنيع ، لأنها تجرد العزم الارادي عن البواعث والدوافع ، وتفصل المناقشة عن تصور الهدف ، وتصور الهدف عن العزم ، مع أن الحق على خلاف ذلك ، لأن المناقشة تبدأ عند تصور الهدف ، والهدف ملازم للعزم ، والعزم متصل بالعمل . فمن الجهل إذن فصل العزم عن البواعث والدوافع ، والمناقشة عن التنفيذ . وسنرى في الفصل الرابع أن معنى الحرية الذي تتضمنه هذه النظرية مخالف لمسلمات العلم .

أما (وليم جيمس) فقد أصاب في تحليل الفعل الارادي ، وتشبيهه بالفعل التصوري الحركي ، إلا أنه أخطأ في إرجاع الارادة إلى الجهد المقرر ، وفي عده العزم قوة مسيطرة ، تقول للشيء كن فيكون ، من غير أن يكون تابعاً لغيره من العوامل[1]. قال (الفردبينه). « إن أكبر خطأ وقع فيه (وليم جيمس) هو قوله : ان الارادة قوة مسيطرة حاكمة ، تقول للشيء كن فيكون ، وانها تتدخل في حدوث الأشياء ، كاله التوراة الذي يقول

(١) وشبيه بهذه الآراء أيضاً رأي (رينوفيه Renouvier) القائل : إن الإرادة قوة منع وكف (Un pouvoir d'inhibition) توقف التصورات الحركة ، وتحول دون بلوغها غايتها ، فاذا رأى الجائع الطعام مثلاً ، وحرك يده لتناوله ، كان فعله اندفاعاً آلياً ، ولكنه إذا قاوم آلام الجوع ، ومنع نفسه من أكل شيء لا يملكه ، كان فعله إرادياً . وهذا يظهر لنا أن الإرادة مخالفة للفعل التصوري - الحركي ، ومضادة لما توحي به الحساسية ، دع أن (رينوفيه) يجعل الإرادة قوة حاكمة مسيطرة على البواعث ، وهذا بعيد عن الواقع ، لأن المنع أو الكف ليس قوة مفارقة للظواهر النفسية ، وسبب ذلك أن الجائع الذي يمنع نفسه من الأكل يخضع أيضاً لتصورات نفسية جديدة ، ويكون فعله هذا ناشئاً عن تنازع التصورات .

ليكن نور فيكون النور » . فنحن لا نفهم كيف يؤدي تأثير الارادة إلى اتباع طريق المقاومة الشديدة، ومن أين تستمد الارادة هذا السحر العجيب الذي يجعل العامل الضعيف يتغلب على العامل القوي . وما ذكروه في ذلك انما هو تحكمات ، أو هو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات.

ب — العوامل العضوية

١ – الفعل الأرادي والفعل المنعكس – النظرية النفسية الفيزيولوجية .

ينتج من كل ما تقدم أن النظرية المدرسية أخطأت في قولها أن الارادة قوة مجردة عن البواعث والدوافع ، لذلك انصرف علماء النفس المعاصرون الى معالجة المسألة من وجهة نظر ثانية . فمما قاله (ريبو) : « ان الارادة هي العمل ، أو الانتقال من القوة الى الفعل ، وان الاختيار آن من آونة الارادة، فإذا لم ينقلب مباشرة أو في الوقت المناسب الى الفعل، لم يتميز عن العمليات الذهنية المنطقية »(Ribot, Maladies de la volonté, 10 éd, 37). وأبسط صور الفاعلية في الأجسام المضاة العالية هي الحركة المنعكسة ، « فالارادة هي الحد النهائي لتطور تدريجي أول مرحلة فيه مرحلة الفعل المنعكس البسيط » .

وقد زعم (بين) وغيره من فلاسفة التداعي أن الارادة مجموعة آلية ركبت أجزاؤها قطعة قطعة وفقاً لقوانين التداعي النفسية ، والفيزيولوجية . وزعم (سبنسر) أيضاً: أن الارادة كالغريزة ، فعل منعكس مركب ، وعلل هذا التركيب بقوانين التداعي ، والتطور ، والوراثة . فاتبعه (ريبو) في ذلك وقال : ان الفعل الارادي ينحل الى أمرين : الأول هو (الأنا) المريد الذي يدرك الأحوال من غير أن يكون له تأثير فيها ، والثاني هو الآلية النفسية الفيزيولوجية المركبة التي تتضمن القوة الدافعة الى الفعل، أو المانعة عنه. فالارادة اذن قوة اندفاعية (Pouvoir impulsif) ، لا بل هي مرحلة من مراحل التطور الصاعد الذي ينتقل من المنعكس البسيط الى المعنى المجرد. فالنزوع في المنعكس البسيط

يكون في اعلى الدرجات ، أما في المعنى المجرد فيكون في أدناها، لذلك قال (مودسلي): في تعريف الارادة أنها اندفاع صادر عن فكرة (Impulse by ideas) . ولكن هذا التعريف ناقص، لأن الارادة ليست قوة اندفاع فحسب ، وانما هي في الوقت نفسه قوة توقف (Pouvoir d'arrêt) ، وهي مصحوبة بجميع الحركات الفيزيولوجية المقومة لظاهرة الكف (Inhibition) ، ونضيف الى ذلك أيضاً أن الارادة عندهم انعكاس خاص مفرد. ولهذا القول معنى إيجابي حقيقي من الوجهتين النفسية والفيزيولوجية ، فمن الوجهة الفيزيولوجية نقول: ان الفعل الارادي يختلف عن الفعل المنعكس، لأن المنبه في الفعل المنعكس البسيط متبوع بجملة من الحركات المحدودة ، ويختلف أيضاً عن الانعكاسات المركبة ، لأنه ناشىء عن التنظيم العصبي كله ، تابع لمجموع طبيعة الجسد ومن الوجهة النفسية نقول: ان حالة الشعور المقارنة للفعل الارادي نتيجة عملية نفسية فيزيولوجية ، وانها ليست علة حدوث الفعل . لأن (الأنا) المريد يشاهد الأحوال ، ولا يبدعها ، فالارادة ليست اذن جوهراً بسيطاً ، وانما هي نتيجة مركبة من جميع العمليات النفسية والفيزيولوجية المتقدمة عليها .

المناقشة . — ان هذه النظريات ناقصة من الوجهة الفيزيولوجية ، ولا تزال الى أيامنا هذه – رغم جهود العلماء – مشتملة على كثير من المسائل الخلافية ، ومع ذلك فنحن لانجد في الاعتراضات التي وجهت اليها اعتراضاً حاسماً، بل نجد أن في تقدم الفيزيولوجيا العصبية ما يدعو الى تأييدها . من ذلك أن دراسة المنعكس الشرطي قد أكملت علمنا بحقيقة الفعل التصوري الحركي . كما أن آلية الكف – وهي حادثة تداخل عصبي (Interférence nerveuse) – قد أصبحت اليوم بفضل مباحث (لابيك) واضحة تماماً . ان تصورنا لبنية الجملة العصبية وتأثيرها ، وعلمنا بوظائف المخ ومراكزه الحركة، كل ذلك قد أيد فكرة تناسق الظواهر العصبية ، وترتيبها ، وتعلقها بعضها ببعض ، وتسلسلها من المنعكس الابتدائي البسيط ، الى الفعل الارادي المركب . ولكن هذه النظريات الفيزيولوجية ، لا تخلو في بعض نواحيها من النقص ، لأنها اعتبرت الشعور ظاهرة ثانوية زائدة ، لا قيمة لها (Epiphénomène) ، وهذه النظريات توقعنا في كثير من الشبه ، وتنكر خطورة تفتح الشعور (Prise de Concience) وأثره في مراحل التطور النفسي .

وقصارى القول إن إيضاح الفاعلية النفسية العالية بالعوامل الفيزيولوجية يذكرنا بجميع النظريات المادية التي فندناها في أول هذا الكتاب عند الكلام على علاقة النفس بالجسد . فالعوامل الفيزيولوجية ضرورية للفعل الإرادي ، إلا أنها لا تكفي لتفسيره ، كأن هناك فاعلية زائدة على المخ لا تظهر إلا به ، ولكنها رغم احتياجها اليه غير مجموعة فيه . وكلما حاول العلماء أن يفسروا هذه الفاعلية المركبة بالعوامل الفيزيولوجية ، خرجوا في نهاية تفسيرهم عن نطاق البحث العلمي الدقيق ، ووقعوا في فرضيات ، وشبه بعيدة عن الواقع ، على النحو الذي فعله (وليم جيمس) عند شرح الشرائط الفيزيولوجية والنفسية للفعل التصوري الحركي ، فإنه بعد أن أرجع الفعل الإرادي إلى الفعل التصوري الحركي ، وقع في الشبه التي وقع فيها غيره من العلماء الخياليين الذين يتفلسفون على حساب العلم ، فأضاف إلى تحليله العميق فكرة الجهد النفسي الذي يقرر الفعل ، ويقول للشيء كن فيكون (Fiat volontaire) ، ولولا نقص التفسير الفيزيولوجي لما احتاج (وليم جيمس) إلى هذه الفكرة العجيبة .

ج ـ العوامل الاجتماعية

الارادة والأمر الجمعي: النظرية الاجتماعية. ـ قال (بلوندل): «إذا بحثت في الإرادة، ولم تخرج من دائرة الفرد وقعت في مسائل لا يمكن حلها » (Dumas, Traité, II, 340) ، لأن الإنسان لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في بيئة اجتماعية تحيط به من كل جانب، وتؤثر فيه تأثيراً عميقاً . وقال أيضاً : « إن الإرادة لا تستمد صفاتها الذاتية من الوسائل الفيزيولوجية التي تطبقها ، وتتقيد بها في تحقيق مظاهرها المادية ، ولا من الفاعلية النفسية المحضة التي تقوم على التجارب الذاتية ، وتقبل ما يبدو لها من مبادىء المعرفة والعمل ، بل تستمد ذلك كله من مجموع المعاني العامة ، والقواعد ، والأوامر ، التي يفرضها عليها المجتمع ، فتضمن لتجاربنا الوحدة ، ولشخصيتنا الاتصال والالتحام ، بما تدخله على أحوالنا الشعورية المتبدلة من صلابة وشمول كلي » (Traité de Dumas, 422) .

وفي الحق أن الارادة عند أكثر الناس ليست سوى خضوع انفعالي (Obéissance passive) ،

أو خضوع قبولي أعمى لأوامر الجماعة . إن التصورات الجماعية تستوعب تجارب الأفراد ، وتضمها إلى تجربة المجتمع غير المحدودة، فيتألف منهما ركاز تستند اليه عقول الأفراد وإراداتهم» . والسبب في اعتبار هذا الخضوع الانفعالي لأوامر الجماعة عملاً إراديا أن جهازه مركب من مفاهيم كلية تنطبق على جملة غير محدودة من الأحوال ، وتشتمل على مجموع السلوك الانساني كله . وإدراك هذه المفاهيم ، هو الفارق الأساسي بين الانسان والحيوان ، وهو الذي يجعل الفاعلية الارادية معقولة . كأن الارادة والعقل كليهما هبتان من الهبات الجلية التي أكسبنا إياها المجتمع .

المناقشة . — إن النظرية الاجتماعية توضح لنا كثيراً من المسائل التي بحث فيها (وليم جيمس) ولم يجد لها حلاً ، فإذا تذكرنا الآن قوله الذي أثبتناه في الصفحة(٧٣٧) تبين لنا كيف تستطيع الارادة أن تسير بحسب الظاهر في طريق المقاومة الشديدة ، فمن أين تستمد هذه القوة الاضافية . إن الحوض المعنوي الذي تستقي منه الارادة قوتها، هو الوجدان ، أو الوعي العام المحيط بالجماعة ، وهو روح عامة مشتملة على المثل العليا التي يتوق اليها الأفراد ، ويستمدون منها كل ما يجمع بينهم من التقاليد ، والآراء ، والأفكار ، والعواطف المشتركة.

ومع ذلك فإنه من الصعب أن نسلم بأن الارادة خضوع أعمى لسلطة خارجية. لا جرم ان الانسان لا يتعود الحكم على نفسه إلا إذا تعود الخضوع لغيره أولاً، ولا شك أن القواعد الاجتماعية هي التي تحرر المرء من ربقة الشهوات ، حتى لقد قيل إن الاستطاعة مبنية على الطاعة . ولكن الفرد إذا خضع للمجتمع خضوعاً أعمى، ولم يكن له بنفسه استقلال، لم يتحرر من ربقة الغرائز إلا ليقع تحت سيطرة التيارات الاجتماعية . فينبغي اذن للمرء أن يكون ذا شخصية مستقلة ، وارادة حرة . وسبيل ذلك أن ينتسب الى عدة حلقات اجتماعية ، وأن يروض نفسه على اتباع نظم متباينة .

أضف الى ذلك أن فوق طبقة العامة الخاضعة للتيارات الاجتماعية خضوعاً آلياً طبقة من الناس أعلى منها ، وهي طبقة الخاصة المؤلفة من أفراد لهم أمزجة استثنائية ، تفيض عليهم تصورات المجتمع ، فيصوغونها في قوالب معينة ، ويوجهونها كما يشاؤون، وفقاً لمعادلاتهم الشخصية، وأبعادهم العقلية ، بما يضمون اليها من تجاربهم وعبقرياتهم. ان الارادة

عندهم ليست مقصورة على الخضوع الأعمى ، والاتباع الآلي ؛ وانما هي قائمة على ابداع المثل العليا الجديدة ، ولكن هذا الابداع ليس ايجاداً مطلقاً ولا خلقاً حقيقياً ، لأن الفرد يقتبس عناصره من المجتمع . وليس خضوع الانسان للقواعد التي ارتضاها لنفسه سوى دليـل على استقلال ارادته وحريته . والخضوع المختار ليس خضوعاً أعمى ، لأنه يجب على الفرد أن يمثـل جميع القواعد المستمدة من المجتمـع ، وأن يصهرهـا في بوتقة نفسـه ، ويبدلها بحسب مزاجه وغاياته الذاتية . لذلك كان لا مفر لنا من القول بتأثير عامل آخر في توجيه سلوك الانسان ، وتكوين ارادته ، الا وهو العامل الذاتي .

د ـ العامل الذاتي

تدل دراسة العوامـــل الذاتية على أن للإرادة وظيفتين : هـــا وظيفة التركيب ووظيفة التحليل .

١ ـ **وظيفة التركيب** . ـ تشتمل قوة الارادة على درجة عالية من التركيب الذهني ، لأنها ـ كما رأينا ـ تختلف عن الاندفاع البسيط والرغبة ، فالفعل الارادي ليس متولداً من نزعة بسيطة ، أو تصـور واحد ، وانمـا هو ناشيء عن جملة من النزعات ، والانفعالات ، والتصورات . قال (ريبو) :

« لا يقوم الفعل الارادي الكامل على قلب احدى الحالات الشعورية الى حركة فحسب ؛ بـل يقوم على تعبئة جميع الأحوال الشعورية واللاشعورية التي تتألف منها النفس في لحظة معينة من الزمان» (Ribot, Maladies de la volonté, 32 - 33) .

ومعنى ذلك أن الفعل الارادي ليس متولداً من مرجح واحد (Motif prépondérant) ، « لأن هذا المرجح المسيطر ليس سوى قسم من العلة ؛ ولأنه لا يؤثر في الفعل الا من جهة ما هو منتخب ، أي من حيث هو جزء متكامل مع سائر أحوال النفس في لحظة معينة من الزمان ، أعني من حيث اندماجه في نزعات السجية ، وتأليفه معها وحدة نفسية تامة » .

فالباعث أو العامل الراجح لايعين الفعل الارادي، ولايحدده الااذا كان مصحوباً بتفتح الشعور، مندمجاً في جماع شخصيتنا، ومتحداً بالتصورات المشتركة الممازجة لأعظم ما في ذواتنا من صفات فردية .

ثم ان الفعل الارادي اختراع، أو فعل نفسي جديد، يصدر عن شخصيتنا كلها . قال (بيير جانه) : « ان الفعل الارادي فعل جديد وهو يجمع العناصر النفسية الموافقة للظروف الجديدة، ويركبها تركيباً لا عهد لها به من قبل » (Janet, Etat men - tal des hystériques, 28)

٢ - **وظيفة التحليل** . - كل تركيب فهو مبني على تحليل، والارادة لا تختلف في ذلك عن غيرها من الوظائف النفسية العالية . ففي أفعال النية يستخدم المرء حركات آلية، أو غير ارادية متصلة بعادات سابقة . أما في الأفعال الارادية الحقيقية فإن المرء يفكك الآليات السابقة، والحركات اللاإرادية، ويسير في طريق مضاد للعادات القديمة، حتى يتحرر منها ويرجع الى أوائلها . وقد بين العلماء أن ضرورة الرجوع الى أوائل العادات القديمة تحول بيننا وبين اكتساب العادات الجديدة . وبين (مليان) أن الارادة قوة تجديد، وأن هذه الصفة ملازمة لها في كل فعل . قال (مليان) :

« اننا لا نحتاج في الكتابة العادية الى جهد ارادي، ولكننا اذا صغرنا الخط، أو كبرنا الحروف، احتجنا الى عمل الارادة . لا شيء أسهل من الكلام بصوت عادي، حتى لقد يحدث ذلك عفواً . ولكن الكلام أمام المريض بصوت منخفض حرصاً على راحته انما هو عمل ارادي . وكذلك اذا قلت لمستفسر عن صحتك : (شكراً) أو (الحمد لله) لم يتطلب قولك هذا عملاً اراديا، ولكنك اذا أجبت عن ذلك بكلمة غير مبتذلة احتجت الى شيء من الجهد » .

فالارادة تغير الأوضاع القديمة، وتبدل الحركات الآلية السابقة، وكلما كانت الأعمال التي نريد انجازها أكثر تعقيداً، كانت قوة التحليل الارادي أعظم، كالتحليل الذي يقوم به المرء عند تغيير نمط حياته، أو انتخاب مهنته، أو تبديل نظام من الأنظمة المحيطة به . اننا في هذه الحالة نقطع صلتنا بالماضي، ونبني لأنفسنا عالماً جديداً .

ـ أمراض الإرادة

ومما يؤيد الملاحظات السابقة أن الارادة اذا أصيبت بمرض أدى مرضها الى انحلالها ، وتفككها . ولنقسم بحثنا في ذلك قسمين :

١ ـ الارادة الضعيفة : إذا اقتصرنا على دراسة الإرادة الضعيفة تبين لنا أن أحوالها مختلفة الأحكام .

فمنها ماينشأ عن فقد الاندفاع (Défaut d'impulsion)، كحالة الذين يكونون ضعاف العصب ، وتكون فاعلية الحياة عندهم راكدة [١] .

ومنها ما ينشأ عن فرط الإحساس كحالة الذين يكونون كثيري الانفعال .

قال (جان جاك روسو) : انظر إلي وأنا هادىء تجدني مثالاً التواني والكسل ، فكل شيء يخيفني ، وكل أمر يرعبني. إني أخاف من طنين الذباب، وأذعر من أقل كلمة، أو أدنى إشارة ، ويستولي علي الخوف والحياء حتى أتمنى أن أحتجب عن الناس ، فلا أدري ماذا يجب أن أفعل ، ولا ماينبغي أن أقول، وإذا نظر الناس إلي تشوشت نفسي.

ومن هذه الأحوال مـا يتولد من فرط الاندفاع ، كحالة الذين يكونون سريعي الغضب ، أو يكونون عبيد رغائبهم ، فلا يستطيعون مقاومتها ، ولا التغلب عليها .

ومنها ما ينشأ عن فقدان التفكير ، كحالة الطيش ، أو ارتباك النفس .

ومنها مـا ينشأ عن فرط التفكير ، كحالة المتردد ، أو المتحير الذي لا يستطيع أن يقرر شيئاً .

وكثيراً ما تكون الإرادة ضعيفة عنـد الثائرين الذين يعيشون على هامش الحيـاة

---

1 - Malaprt, Elément du Caractère, 83

الاجتماعية ، أو عند الفوضويين الذين لا يحبون النظام ، ولا يريدون أن يقيدوا أنفسهم بعمل دائم ، أو عند الذين لا يستطيعون الانضمام إلى جماعة من الجماعات حاضرة كانت أو غائبة . قــال (بلوندل) : ان الظرفاء الذين لا يصلحون لمهنة من المهن ، والعمال المتمبين الجاهلين بأصول الصناعة ، والأشخاص الذين يميلون إلى جميع الأعمال التلذذ بهـا من غير انقطاع لأحدها ، كل هؤلاء في مجتمعنا الحديث من ضعفاء الإرادة .

ومن ضعفــاء الإرادة أيضــاً : المقلدون الذين يشبهون خراف (بانورج) في أعمالهم ، فيتبعون تقاليد غيرهم ، أو عاداتهم ، ويدورون في دائرة واحدة ، كالآلات المتحركة ، يكررون الأعمال نفسها ، وليس لهم ميل ، أو رغبة ، أو قدرة تدفعهم إلى التجديد .
ومنهم أيضــاً المتقلبون الذين لا ثبات عندهم ، ولا شجاعة ، ولا قدرة على المغالبة والمجاهدة ، يتبدلون في كل لحظــة ، ويتقلبون كريشة في مهب الريح . ومنهم من يكون ضعيف الإرادة لتشتت مشاعره ، وتنازع أفكاره ، وسرعة انقيــــاده لانفعالاته ، وأهوائه ، ووساوسه . قال (مالابر) : « إن هـــذا الاندفاع الدال على نقص في تنظيم النزعات ، وفقدان الإرادة التأملية ، وضعف قوة الوقف والكف ، إنما هو خاص بالأقوام الابتدائية ، والأطفال ، وعديمي الاتزان الفكري » (Malapert, Ibid. 91) ، وكثيراً ما أشار العلماء إلى فقدان الإرادة وكثرة الاندفاع عند المتوحشين . فقد قال (أسرتيه — Essertier) : لا شيء أدل على شخصية الإنسان الابتدائي من عجزه عن امتلاك نفسه ، وكذلك الطفل فهو خاضع لرغائبه الموقتة ، طائش ، مشتت الفكر ، ينسى ما يقول ، ويمل مما يفعل ، أو يرخي العنان لاهوائه ووساوسه .

ومن عجيب الاتفاق أن الميل إلى التغيير ملازم عند الطفل التقليد الضيق، أي لكره التجديد (Misonéisme) ، فكل مخالفة للعرف والعادة تثيره ، وكل بعد عن التقاليد يهيجه ، لأن سرعة التغير ، وشدة التمسك بالعادات القديمة هما ، كما قال (دور كهايم)[1]، « أمران متلازمان » ، ولكن الاندفاعات السريعة والأحوال المشتتة ، لا تستطيع أن تقاوم عادة من العادات الراسخة ، ولا أن تتغلب عليها وقصارى القول : إن ضعف الارادة يتولد من نقص في عناصرها المقومة ، أو من خلل في تركيبها .

---

1 Durkheim, Education morale, 165

٢ – أمراض الارادة . – أمـــا أمراض الارادة فقد أرجعها (ريبو) في كتابه (أمراض الارادة) إلى ثلاثة أنواع ، وهي :

آ – فقد الاندفاع . – إن هذا المرض يتولد من فقدان قوة التحريك ، لأن النزعات قد تضعف حتى تزول معها قوة الاندفاع ، ويتوقف الميل إلى الفعل ، وينشأ عن هذه الأسباب كلها حالة يسميها العلماء (Aboulie) ، أي فقدان الارادة من أعراض هذه الحالة : أن المريض يرغب في الفعل ، ولكنه لا يستطيع إلى ذلك سبيلا . وقد يبقى وحده مستلقياً على فراشه، أو على كرسيه زماناً طويلا من غير أن يقوم بعمل من الأعمال لضعف حسه ، وقلة تأثره ، وركود نزعاته .

والضعف في قابلية الحس ينشأ عن انحطاط عام في وظائف الحياة . وقد يبلغ هذا الانحطاط درجة يشعر المريض معها بأنه أصبح جاداً ، أو حطباً يابساً ، كما في حالات السوداء (الميلنخوليا) ، فتبطىء دورته الدموية ، وتهبط حرارته ، وتضعف حركاته .

والمصابون بفقد الاندفاع أكثر الناس خيالاً، فهم يدعون أنهم أقوياء الارادة، قادرون على جلائل الأعمال ، وانهم سيتحفون الناس بكتاب جديد ، أو بمذهب جديد ، أو اختراع عظيم ، فعقولهم مفعمة بالمشاريع الجميلة ، والنيات الطيبة ، والأحلام اللذيذة ، ولكن هذه المشاريع الجميلة لا تقترن بالتنفيذ أبداً .

ب – فرط الاندفاع . – والحالة الثانية هي : الاندفاع الشديد الى الفعل دون روية وفكر ، أو الفكرة الثابتة التي لا يمكن طردها من الذهن ، كالاندفاع الى ارتكاب الجنايات ، والانتحار ، وجنون السرقة (Kleptomanie) . ان أعراض هذا المرض مختلفة عن أعراض فقد الاندفاع تماماً . لأن الملكات العقلية تكون فيه أضعف من الدوافع الحسية والانفعالية . ومتى ضعف العقل أمست الارادة آلة في يد الغرائز تسيرها كما تشاء على غير هدى . وقد تكون الدوافع المحركة شعورية ، وقد تكون لا شعورية . ولكنها في كلا الحالين متبوعة بالتنفيذ السريع . والفعل الذي يعقبها شبيه بالفعل المنعكس . قال الدكتور (بيير جانه) : « اجتمعت الى خمس أمهات يوم ألقيت محاضرة في هذا الموضوع في مستشفى (سالبتريير) ، فكانت كل واحدة منهن تقول لي وهي باكية : ان شيئاً أقوى

منها كان يدفعها الى طعن أولادها الصغار بموسى حادة» (Pierre Janet, Les névroses, 19).

وقال (دوفوغيه) في كتابه (الرواية الروسية) [1] : قد تستولي هذه الطيوف على أدمغتنا كالكابوس ، ولكنها لا تنقلب الى فعل . أما في الأدمغة الروسية فإنها تنقلب الى الفعل دون مقاومة . قال (تولستوي) : اذا علمت أن الفكر قد يتوقف عن مراقبة اندفاع الارادة ، أدركت حالة ذلك الطفل الذي أضرم النار في بيت أبيه ، وهو يبتسم من غير تردد ولا خوف ، مع أن أباه وأمه واخوته وجميع الذين يحبهم كانوا نائمين فيه ، واتضحت لك أيضاً حالة ذلك القروي الذي نظر الى حد الفأس المسنون ، فأمسك به وضرب به أباه وهو نائم ، ثم نظر الى الدم الجاري تحت المقعد نظرة الفضولي البليد .

ج - بطلان الارادة ، عالم الوساوس . - كثيراً ماتنحل الارادة انحلالاً تاماً، فيتولد من ذلك حالة يسميها العلماء حالة التشويش ، أو فقدان التوازن ، أو الفوضى (ريبو ، أمراض الارادة، ص١١٩)، وهي شبيهة بالحالة التي كان العلماء يسمونها بالخبل. فمن أعراض هذه الحالة : أن المريضة تنتقل فيها بصورة عجيبة من السرور الى الحزن ، ومن الضحك الى البكاء ، ومن الرحمة الى القسوة ، بحيث تعجز عن كبح جماح نفسها ، أو السيطرة على حركاتها ، أو مقاومة دوافعها المتعارضة (Huchard, Cité par Ribo, 116 — 118). فحالتها شبيهة اذن بحالة الطفل . وقد يؤدي هذا التشويش في توازن النزعات الى فناء الارادة ، كما في حالة الوجد (Extase) ، أو الجولان في النوم .

ينتج مما تقدم أن أمراض الارادة ملازمة على العموم لضعف التركيب الذهني ، وهي ظاهرة من ظواهر الانحطاط النفسي (Psychasthénie) المصحوب بفقدان الشعور بالواقع (Fonction du réel) . قال (ريبو) : « إن هؤلاء المرضى يتصورون الشيء ويرغبون فيه ، ويريدونه بنفوسهم، ولكنهم لايستطيعون أن يقوموا به بالفعل». و كثيراً مايتصف فقدان الارادة بصفة خاصة كفقدان الارادة المهنية (Aboulie professionnelle) ، فيكره المريض مهنته ويحتقرها ، ويصيبه ما أصاب تلك الفتاة التي غيرت مهنتها خمس عشرة مرة ، وانتدبت لثلاثين وظيفة في مدة تسع سنوات . ثم إن هذه الأمراض مصحوبة

---

1 - E. M. de Vogué, Roman russe, 296

على الأكثر بفقدان الحس الاجتماعي ، فإذا كلف المريض القيام ببعض الأعمال أمام الناس عجز عن تنفيذها . وضعفـــاء الارادة ينقطعون على الأغلب إلى نفوسهم، وينطوون على ذواتهم ، ويعيشون حياة داخلية محضة .

٤ — تربية الإرادة

لا يتسع المجال في هذا الكتاب الكلام على تربية الارادة بإسهاب ، فلنقتصر إذن على ذكر بعض التنبيهات المقتبسة من التحليل السابق

ملاحظة عامة . — تنمو الارادة بالممارسة والتمرين، كما ينمو الضرع بالامتراء، وسبب ذالــك أن الانسان إذا مرن نفسه على الجهـــد الارادي أكسبه هـذا التمرين عادات نافعة . وإذا كان الانسان لايولد قوي الارادة ، كان لابـد له من تمرين نفسه في كل وقت على تعـلم انتخاب الامور وترجيحها . لأن ضعف الارادة أو فقدانها ، كثيراً مـا يكون ناشئاً عن عدم الممارسة وقلة التمرين. قد يتعلم الانسان امتلاك نفسه بتأثير الأسباب الخارجية ، وقـــد يعجز عن ذلك لمرضه وتعبه وشيخوخته وكسله، ولكن تربية الارادة ممكنة في كل وقت ، وهي لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة .

١ — **صحة الجسد .** الارادة القوية لا تكون إلا في الجسم السليم . وصحـة الجسد هي الوسيلة الأساسية لامتلاك النفس . فلابد إذن في تربية الارادة من الأخـــذ بقواعد الصحـة الموافقة ، والراحة ، والتمرين الرياضي . لا يكون الانسان قوي الارادة إلا إذا كان ذا جملة عصبية صحيحة . ولا تكون جملته العصبية نشيطـــة إلا إذا اعتنى بغذائه وتنفسه وراحته إن الأطعمة الثقيلة تتعب الجملة العصبية، وتضعف الارادة . فلنأكل قليلاً ، ولنهضم جيـــداً . إن رأس الحكمة هضم الطعام . وأول الجنون النهم، وإرهاق المعدة والأعصاب . والتنفس الجيد لا يقل خطورة عن الغـذاء الجيد ، ويشترط فيه أن

يكون عميقاً ، وأن يكون الهواء نقياًمطهراً للدم . ولابد في ذلك كله من ممارسة الرياضة . وأعني بالرياضة التمارين البدنية المعقولة المبنية على الحركات الطبيعية ، لا تمارين البطولة التي تؤدي في أكثر الأحيان إلى تنمية عضو من الأعضاء على حساب الآخر . ومما يلحق بالتمارين الرياضية المشي في الهواء الطلق ، والرحلات العلمية ، والكشفية ، وتمارين الفتوة ، وتعاطي بعض الأعمال اليدوية في أوقات الراحة . والراحة المنظمة غير الكسل . إن تنظيم أوقات الراحة يقوي الارادة . أما الكسل فهو عدو الارادة اللدود . وقصارى القول : ان التمارين الرياضية مدرسة الارادة الابتدائية . والجهد العضلي هو الصورة الاولى للجهد الارادي .

٢ - الانتفاع بالعادات والحركات اللاارادية . - لابد في تربية الارادة من الانتفاع بالعادات الصالحة ، والحركات اللاإرادية الراسخة . فالعادات الصالحة ، كالنظام والاعتدال تسهل تربية الارادة ، والحركات اللاإرادية تعين على الاقتصاد في الوقت ، إلا أنه يشترط في هذه الحركات أن تتصف بشيء من المرونة ، وأن لاتكون صلبة ، ولاقاسية ، لأنها إذا أصبحت آلية محضة حالت دون تقدم الارادة . فالآلية إذن شرط في تربية الارادة ، ولكنها إذا استحكمت أدت إلى إضعافها وإفنائها .

٣ - حب النظام . - ومن شرائط تربية الارادة حب النظام ، والميل إلى التعاون ، والعمل ، وتعود النشاط ، والبعد عن الكسل ، إنه من الواجب على الطفل أن يتعلم الطاعة قبل كل شيء ، لأن ذلك يعوده أولاً قهر النفس ، وكبح جماحها . ومن تعلم الطاعة تعلم النظام ، وعرف كيف يدبر أعماله ، ويسوس نفسه ، ويسوس غيره من أبناء جنسه . وللأسرة والمدرسه أثر عميق في خلق هذه الروح في نفوس الأطفال ، وكلما نمت مدارك الطفل قوي شعوره بضرورة الخضوع للنظام المعقول ، فيتبع هذا النظام بإرادته ، ويرضى عنه بنفسه ، لا عن قسر وقسوة وقهر . وإرادة النظام قائمة على روح التشبث الشخصي والشعور بالتعاون الاجتماعي .

٤ - تثقيف الذهن . - ثم إن الارادة ملازمة العقل ، فلا تنمو ارادة الطفل الا اذا تعلم التفكير والانتباه . وقد بين العلماء أضرار الطيش ، والذهول ، وتشتت الأفكار في تربية الارادة ، فقالوا . لا تكون الارادة قوية الا إذا كان تصور هدف الفعل واضحاً في

الذهن. قال (وليم جيمس) . « إن الرجل القوي الارادة يصيخ بسمعه من غير تردد إلى صوت العقل ، وإن كان نداؤه ضعيفاً ، ويمضي بلا خوف الى الفكرة المنبئة بالموت ، فيستقبلها استقبالاً جميلاً ، ويحتفي بها ويصدقها ، ويحارب في سبيلها جيش التصورات المعارضة التي تريد أن تخرجها من الشعور وهكذا تتغلب الفكرة المنافية على غيرها من الفكر، مستعينة بجهد الانتباه والعزم ، حتى تجمع حولها أصدقاءها وحلفاءها ، وتغير في النهاية تيار الشعور . ومتى تغير تيـــار الشعور تغير الفعل ، لأن الفكرة الجديدة تولد جميع نتائجها الحركية عندما تصبح سيدة الموقف ، فالصعوبة كل الصعوبة هي اذن في ابقائها واقرارها في النفس ، وسبيل ذلك أن يقاوم الانتباه تيار الأفكار الطبيعي ، وأن يصر على دعم الفكرة الجديدة التي يريد لها النجاح ، حتى تصبح قادرة على دعم نفسها بنفسها . ان هذا الجهد الذي يقوم به الانتباه هو العامل المقوم للإرادة . ولئن كان الانتباه لحمة الارادة فالتفكير سداها ، حتى لقد قـــال (ديكارت) : ان قوام الارادة القوية وضوح الفكر .

٥ — تهذيب العواطف . — ومن شرط تربية الارادة تهذيب العواطف ، لأن الفكرة وحدها لا تكفي لتغذية الفعل، بل تحتاج الى الاقتران بأمر آخر ، وهو تثقيف العواطف السامية التي تدفع المرء الى إرادة المثل العليا. لا يستطيع الانسان أن ينجز الأعمال العظيمة ألا بشدة الحماسة وقوة العاطفة ، فينبغي له اذن أن يصقل عاطفته ، وأن ينظمها، وأن يتعلم كيف يوجهها الى الأمر الذي يريده ، فالحمـــاسة والانفعال شرطان أساسيان في تربية الارادة . ولا شيء أقتل للإرادة من جمود القلب ، والشك في قيمة الفعل .

١ ـ المصادر

1 — Bain, Les émotions et la volonté.

2 — Blondel, in, Traité de Dumas, II, 333, 425

3 — Durkheim, L'éducation morale.

4 — Hoffding, Psychologie, 407 — 434

5 — James, Précis
6 — Janet, L'automatisme Psychologique.
La médecine psychologique
7 — Lapie, Logique de la volonté.
8 — Panlhan, La volonté.
9 — Payot, L'éducation de la volonté.

10 — Piéron, Psychologie exqérimentale.

11 — Ribot, les maladies de la volonté.

12 — Spencer, Principes de psychologie.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ — ماالفرق بين الإرادة ، والنزعة ، والرغبة ، والغريزة ، والعادة ؟

٢ - الإرادة والعقل.

٣ - تربية الإرادة .

٤ — أمراض الإرادة .

٥ — الارادة والانتباه .

٣ ـ الانشاء الفلسفي

١ — صفات الفعل الارادي ؟

٢ — ما هو العنصر المقوم للفعل الارادي ؟

٣ – وظيفة الارادة في الانتباه .

٤ – إذا صح قول (ديكارت) ان الحكم يتوقف على الارادة ؛ فهل تستنتج من ذلك أننا مسؤولون عن أفعالنا ؟

٥ – أثر الارادة في الحكم والاعتقاد .

٦ – الهوى والارادة .

٧ – هل يمكننا القول إن العزم الارادي نتيجة تنازع الميول ؟

الفصـــل الرابـــع

الحُـرِّيَّة

١ ـ تعريف الحرية وشرائطها

إن مسألة الحرية من المسائل الفلسفية العويصة التي تعارضت فيها أدلة الفلاسفة وحجج العلماء، والسبب في ذلك أن الحرية حالة فريدة في ذاتها، وهي تتضمن معنى الاختراع والايجاد، وإن كان القول بها عند بعضهم مخالفاً لمسلمات العلم.

آ ـ معنى الحرية :

الحرية التي جعلناها موضوع بحثنا في هـــذا الكتاب هي حرية الارادة ، أو الحرية النفسية . وهي غير الحرية الطبيعية ، والحرية المدنية ، والحرية السيـــاسية ، والحرية الخلقية، وحرية الكمال.

١ ـ **الحرية الطبيعية** ـ الحرية الطبيعية هي القدرة على تنفيذ مقاصد الارادة دون عائق خارجي، وهي محدودة، وغير مطلقة، فالمريض، والعاجز ، والسجين، لا يتمتعون بحريتهم الطبيعية، أما الصحيح الجسم ، والقادر على الفعل،والطليق المتحرر من كل قيد. فإنهم يأكلون ، ويشربون ، ويعملون ، ويتحركون ، كما يشاؤون ، إن حركات السمك في البحر ، والطير في الهواء هي بهذا المعنى حركات حرة .

٢ ـ **الحرية المدنية** . ـ الحرية المدنية هي تمتع الانسان داخل حدود القانون ببعض الحقوق الملازمة للطبيعة البشرية : كحرية القـــول ، والعمل ، والاجتماع ، والتملك ، والبيع، والشراء، والتعليم، وانتخاب المهنة، والزواج، وحرية التنازل عن الملك بالمعاوضة

والهبة ، والوصية وغير ذلك . وتسمى هذه الحريات بالحقوق الطبيعية ، إلا أنها مقيدة بحقوق الآخرين من أبناء المجتمع . إن (روبنصون) كان يتمتع في جزيرته بحرية مدنية مطلقة ، هذا إذا فرضنا أن له حياة اجتماعية ، فالحرية المدنية إذن حرية خارجية ، كالحرية الطبيعية ، وإذا قيل إن حرية الفكر والاعتقاد ليست خارجية ، قلنا إن هذه الحرية تعبر عن حق الإنسان في إظهار أفكاره ، وشعائره الدينية ، وهذا الحق تابع لشرائط خارجية تحددها القوانين والأنظمة الموضوعة للمصلحة العامة . والإنسان يخسر حريته الطبيعية بالاستعباد ، كما يخسر حريته المدنية بالاستبداد .

٣ - الحرية السياسية . - أما الحرية السياسية ، فهي حق اشتراك الأفراد في الحكم ، كحق الانتخاب ، وحق المراقبة على أعمال السلطة المدنية . ولا وجود لها في أمة إلا إذا كان يحق لجميع افرادها أن يشتركوا بأنفسهم ، أو بواسطة ممثليهم في سن القوانين وتطبيقها . إن الدول المستبدة تحرم أفرادها هذا الحق ، وكثيراً ما يكون الاستبداد مصحوباً بالقهر والظلم ، وإذا ضاعت الحرية السياسية ضاعت الحرية المدنية معها .

٤ - الحرية الأخلاقية . وأما الحرية الأخلاقية ، فهي استقلال إرادة الإنسان عن القهر والضغط خارجيا كان أو داخلياً . فإذا كان الضغط خارجياً ، كان تابعاً لتأثير العادات ، والآراء ، والأوهام ، والأزياء ، والأهواء الاجتماعية . وإذا كان داخلياً ، كان ناشئاً عن تأثير الأهواء الذاتية ، والغرائز ، والعادات الفردية . لأن هذه الدوافع تؤثر في شخصية المرء ، وتمنعه من الاتجاه إلى الغايات السامية . فالحرية الأخلاقية تقتضي إذن أن يكون الفعل صادراً عن تفكير ، وتأمل ، وعلم ، وهي تخلص الشخصية من ربقة الغرائز ، والأهواء ، وتجعل الفعل تابعاً للفاعل نفسه لا لشخص آخر غيره .

٥ - حرية الكمال . - وهناك معنى آخر للحرية قريب من المعنى السابق اطلق عليه الفلاسفة اسم حرية الكمال (Liberté de perfection) . إن قول (أوغست) في كتاب (سينا) : أنا سيد نفسي ، وسيد العالم . يشير إلى أنه حرر نفسه من كل حسد ، وبغضاء ، ورغبة في الانتقام . فهذه الحرية هي إذن صفة الحكماء الذين حرروا أنفسهم من الجهل ، وارتقوا بالعلم إلى درجة الكمال . قال (ليبنز) : « كلما كان سلوكنا أكثر مطابقة لأحكام العقل ، كانت حريتنا أوسع ، وكلما كان خضوعنا لأهوائنا أشد ، كانت عبوديتنا أعظم .

وفي الحق إن اتباعنا لأحكام العقل يجعل سلوكنا أكثر اتفاقاً مع طبيعتنا البشرية ؛ أما اتباعنا للأهواء فيجعلنا خاضعين للأشياء الخارجية » . ثم إن حرية الكمال ليست مضادة لفكرة التقيد، وإنما هي مقيدة بحاكم العقل، وفكرة الخير، فهي إذن مثل أعلى يجب السمو اليه. قال (ليبنز) : « إن الله وحده كامل الحرية ، أما النفوس المخلوقة فلاحرية لها إلامن جهة ماهي قادرة على التخلص من الأهواء »(Leibniz, Nouveaux Essais. II Ch. XXI)، ولكن هل في وسعنا أن نسمو الى هذا المثل الأعلى ، وأن نعيش عيشة الأخيار ، وأن نتجنب الشر بحسن الاختيار ، ذلك ما نريد معالجته عند الكلام على حرية الإرادة .

٦ - حرية الارادة وحرية الاختيار . - لا يستطيع الإنسان أن يتصف بحرية الكمال إلا إذا كان في وسعه أن يتقيد بفكرة الخير . أما حرية الاختيار فتجرد الإرادة من كل قيد . وقد قال الفلاسفة بهذه الحرية لتعليل ما في العزم الارادي من المناقشة والروية ، حتى لقد زعم بعضهم : أن الارادة مطلقة الاختيار ، وأنها لا تقرر شيئاً بتأثير الظروف الخارجية؛ بل تقرره بتأثير قوة ذاتية حرة مستقلة تقول للشيء كنْ فيكون قال (بوسويه) : « كلما بحثت في أعماق نفسي عن السبب الذي يدفعني إلى الفعل، لم أجد فيها شيئاً غير حريتي » (Bossuet, Traité du libre arbitre, Ch. II) ، فالارادة إذن سبب أول ، وابتداء مطلق، لاتتبع في العزم على الفعل قاعدة ولا شرطاً. وهي مجردة عن كل قيد ، لأنها لا تقتضي أن يكون الفعل مستقلاً عن الشرائط الخارجية فحسب، بل تقتضي أن يكون مستقلاً أيضاً عن الدوافع، والبواعث الداخلية، أي عن العواطف، والتصورات، وهذا يدل على أن فكرة الحرية ملازمة لفكرة اللا تعين (Indétermination) ، وفكرة الجواز (Contingence) ، وهي تحتمل إمكان وقوع الفعل، أو عدم وقوعه على السواء، وهذا المعنى مخالف لمعنى الحتمية(Déterminisme). قال بوسويه: «إن حرية الاختيار هي القدرة على فعل الشيء ، أو عدم فعله »[1] . وقد عرفوها بقولهم أيضاً : هي القدرة على انتخاب أحد المقدورين.

---

1 - Bossuet, Cnnaissaece de Dieu I - 18

إن هذا المعنى الأخير يسوقنا إلى حرية اللامبالاة (Liberté d'indifférence) التي ذكرناها في الفصل السابق . وقد أشار اليها (بوسويه) بقوله : لا معنى لحرية اللامبالاة إلا حيث تتساوى الأسباب المتعـارضة . فالحرية بهذا المعنى إذن هي القدرة على اتخاذ قرار من غير مرجح.

وقصارى القول أن الحرية مفاهيم مختلفة ، إلا أن الحرية التي نريد أن نبحث فيها هنا هي حرية الارادة . ويمكننا أن نعرفها بقولنا أنها : القدرة على انتخاب أحد الممكنات من غير أن يكون التنبؤ بنتيجة هذا الانتخاب ممكناً. فهل هذه الحرية حقيقة أم وهم ؟ هل نحن قادرون على خلق أفعالنـا ، أم نحن مسخرون لقوى خارجية تسيرنا من حيث ندري ولا ندري ؟

ب – شرائط الحرية :

لا معنى لحرية الارادة إلا إذا استوفت بعض الشروط ، وهي:

١ – **الجواز والامكان .** – الشرط الأول هو جواز الفعل ، أي عـدم ضرورته ، ومعنى ذلك أنـه يجب أن تكون الامور ممكنة لا واجبة ، أي أن يكون المستقبل غير تابع للحاضر ، وأن يكون هناك عدة ممكنات ، لا ترجيح لأحدها على الآخر . أما إذا كان الأمر على عكس ذلك ، أي إذا كان كل حادث مقيداً بمـا قبله ، كان محالاً أن يغير الانسان بإرادته أمراً من الأمور ، أو أن يكون مبدعاً لحال من الأحوال ، أو سبب من الأسباب ، أو أن يؤثر في جريان الأحوال النفسية ، أو في تبديل نظام الظواهر الخارجية .

٢ – **البواعث والدوافع .** – وينبغي أن نضيف إلى هذا الشرط الأول شرطاً ثانياً: وهو استناد المريد في فعله إلى أسباب تساعده على ترجيح أحد المقدورين. إن عدم التقيد بسبب من الأسباب ليس من الحريـة في شيء . تصـور كائناً لا يحركه باعث عقلي ، ولا يدفعه دافع قلبي ، ولا تقيده قوة من القوى. إن كائناً هذا شأنه لا يبالي بشيء، ولايتجه إلى جهة دون أخرى ، فهـو إذن محروم الحرية لتجرده عن الأسباب . فالحرية تستلزم إذن أن يكون الفعل مبنياً على أسباب مرجحة ، وهذه الأسباب قد تكون عقلية ، وقد

تكون قلبية ؛ إلا أن الإرادة في كلا الحالين لابد من أن تشتمل على التقيد بالأسباب، لاستنادها إلى العقل والحساسية .

٣ — التلقائية . — والحرية تقتضي أيضاً اتصاف الفعل بالتلقائية ، ونعني بذلك قدرة الارادة على ابتداء الأمور بذاتها ، ومن تلقاء ذاتها ، وتشبثها بها ، لترجيح أحدهما على الآخر .

٤ — صفات الفعل الحر . — ينتج مما تقدم أن الفعل الحر ليس مستقلاً عن الأسباب، ولا هو بالأمر التحكمي (Aabirtraire) الذي لا قاعدة له ، ولا مرجح ، وإنما هو مبني على معرفة الأسباب المرجحة — وهو يصدر عن ذواتنا. ويدل دلالة حقيقية على دخائلنا. نعم إنه قد يتأثر بالظروف الخارجية ، إلا أنه لولا نشاط إرادتنا لما حدث أبداً — وكلما كان إدراكنا لعلاقة سجيتنا بسلوكنا أتم ، كان يقيننا بحريتنا أقوى . وأحسن مديح يسدى إلى المرء على أفعاله الصالحة هو أن يقال له : الشيء لا يستغرب من معدنه ، وإن ما فعله قد جاء مطابقاً لما هو مقتدر عليه ، ومؤمل منه .

٢ — الحرية والحتمية

يتضح لك من التحليل السابق أن البحث في مسألة الحرية يجب أن يتناول ناحيتين : الناحية النفسية ، والناحية الكونية . وقد أدرك الفلاسفة هذا الأمر ، فبحثوا في الحرية أولاً من حيث هي ظاهرة من ظواهر الشعور ، وبحثوا فيها ثانياً من حيث هي ظاهرة مخالفة للحتمية الطبيعية . وفي الحق أن الشعور يثبت الحرية : فالشعور الفردي يشهد لها ، والضمير يفرضها ويجعلها مبدأ من مبادىء الواجب . أما العلم فيقتضي الحتمية ، ويستند اليها في أوائله ، ثم يؤيدها بارتقائه وتقدمه .

آ ـــ الشعور يثبت الحرية

إننا نشعر بالحرية خلال الفعل الإرادي . فالحرية إذن كما قــال (برغسون) إحدى ظواهر الشعور ، ولكن الإنسان لا يشعر بها شعوراً مبهماً فحسب ، بل يدركها، ويعتقد أنه متصف بها . فمن الضروري إذن تعليل هذا الاعتقاد .

يمكننا إيضاح هـــذا الاعتقاد بشهادة الشعور الفردي ، وشهادة الضمير ، وشهادة الشعور الاجتماعي .

١ ـــ شهادة الشعور الفردي

قال (بوسويه) : « كل منا يصغي إلى صوت قلبه ، ويستشير نفسه ، ويشعر بحرية إرادته، كما يشعر بمايدركه ويعقله » . فالشعور بالحرية إذن أمر تجريبي محض ، وفي وسع كل إنسان أن يدرك ذلك بنفسه . قــال (ديكارت) : « إن الحرية تدرك بلا برهان » (Descartes, Principes de la philosophie, 1 — art. 39). وقــال (بوسويه) : « إن الانسان الصحيح العقل لا يحتاج إلى البرهان على حرية اختياره لأنه يشعر بها في داخله » (Connaissance de Dieu, ch 1, XVIII) ، وهو يشعر بها قبل الفعل ، أو في أثناء الفعل ، أو بعد الفعل.

آ – إنا نشعر بالحرية قبل الفعل . – إنا نشعر بحريتنا قبل الفعل ، لأننـــا ننظر في الأسباب الداعية اليه ، ونزن المصلحة التي تعود علينا منه ، وقد نمتنع عنه بعد اعمال الروية فيه ، وكثيراً ما ندرك أن سيطرة هــذه الأسباب ليست مطلقة ، فنديم المناقشة فيها كثيراً ، أو قليلاً ، حتى تتضح لنا ، وتصبح ميولنا ، ونزعاتنا ، وأفعالنا معقولة .

ب – ونشعر بالحرية في أثناء الفعل . – ان شعورنا بالحرية في أثناء الفعل شعور قوي، لأن العقل يدرك الفعل من الداخل ، فيطلع على تلقائية الارادة في تصور الغاية ، ويدرك أثر الحرية في المناقشة ، والعزم . ففي المناقشة نشعر بالتأمل يوجه الانتباه إلى الأسباب المعقولة ، ويجمعها حول الغاية المقصودة من غير أن يكون مقيداً كل التقيد بقوة الأسباب ، وفي العزم نشعر بحريتنا في اتباع تلك الأسباب، أو الامتناع عنها، كأن هناك إدراكاً مباشراً لفاعلية النفس المنظمة . فشعورك خلال الفعل بأنك فاعل قدر شعورك بأنك عاقل ، وأنت تدرك في الحالة الاولى أنك حر ، كما تدرك في الحالة الثانية أنك مفكر .

ج – ونشعر بالحرية بعد الفعل . – وكذلك إذا تم الفعل شعرنا بالمسؤولية الناشئة عنه ، ولولا اعتقادنا أننا أحرار لما شعرنا بالمسؤولية ، ولا بارتياح الضمير ، أو تبكيته بعد الاحسان ، أو الاساءة . فنحن نشعر بالحرية لأننا نعلم أن مباشرة الفعل ، أو إتمامه ، أو الانصراف عنه ، كل ذلك متعلق بنا . وكثيراً ما نفخر بأفعالنا ، أو نسوغها ، أو نذمها دون استثناف ، ونندم على ما فات ، والندم على سوء الأفعال ندم على سوء الاختيار.

د – حرية اللامبالاة والشعور . – زعم بعض الفلاسفة أن الشعور بالحرية يتجلى في شعور الانسان بعدم تقيد بعض أفعاله بسبب من الأسباب . قالوا : ان التجربة الداخلية تكشف لنا عن حرية اللامبالاة التي يؤدي فيها تساوي الأسباب المتعارضة إلى الشعور بالتوازن. وقال (بوسويه) : « اني أشعر عندما أرفع يدي بقدرتي على إيقافها عن الحركة أو تحريكها ، وإذا حركتها أمكنني أن أميل بها ذات اليمين ، أو ذات الشمال، بسهولة واحدة ، لأن الطبيعة نظمت أعضاء الحركة في الانسان على نحو لايترك مجالاً للشعور بزيادة ألم ، أو لذة عند القيام بفعل من الأفعال[1] » . ومما قاله (ريد) : « أما أنا فإني أقوم كل يوم بعدد كبير من الأفعال التافهة من غير أن أشعر معها بسبب يقيدني »[2] . إذا

1 - Bossuet, Traité du Libre arbitre, ch. II
2 - Th. Reid, Oeuvres, .rad. Jouffroy, tome VI, 214-215

أراد رجل أن يدفع قطعة واحدة من النقود، وكان عنده مائتا قطعة متساوية تصلح كلها للهدف المقصود ، فإنه ينتخب واحدة منها من غير أن يكون هناك سبب مرجح لأحداها على الأخرى . كذلك حمار (بوريدان) إذا كان بعده عن سطل الماء مساويا لبعده عن علبة الجلبان ، وكان شعوره بالجوع مساويا لإحساسه بالعطش ، فإنه يبقى أمامهما حائراً ومتردداً حتى يهلك ، فلابد إذن من الاتجاه إلى أحد هذين الطرفين ، ولابد من الشعور عند ذلك بالحرية .

النقد . ــ نحن لا ننكر أن الانسان يشعر بالحرية ، ولكننا نقيد ذلك بالتنبيهات التالية :

١ ــ **يجب التفريق أولا بين حرية الاختيار والحرية الأخلاقية** . ــ ان الأمثلة التي جاء بها (بوسويه) و (ريد) لاتدل على الشعور بالحرية الحقيقية . لأن حرية الاختيار لو كانت مقصورة على هذا الشعور لما كان لها معنى حقيقي . دع أن ملاحظات (بوسويه) و (ديكارت) و (ريد) لا تنطبق إلا على شهادة الشعور ، فهل هذه الشهادة صادقة ، أم كاذبة .

٢ ــ **ليس شعورنا بالحرية قبل الفعل إلا ذكرى أفعالنا الماضية** .

زعم الفلاسفة الحتميون أنه لا يمكن الوثوق بشهادة الشعور ، لأن الانسان لا يستطيع أن يشعر قبل الفعل بقدرته على انتخاب أحد الطرفين ، ولا بترجيح أحدهما على الآخر . قال (استوارت ميل) : « ان الشعور يطلعني على ما أفعله ، أو أشعر به الآن ، لا على ما أستطيع فعله في المستقبل ، لأن الشعور ليس نبياً ، اننا نشعر الآن بما هو كائن ، لا بما هو آت ، أو ممكن ، ولا نعلم اننا قادرون على فعل أمر من الامور إلا بعد فعل أمر آخر مساو له أو شبيه به ، ولو لم يعرض لنا الفعل اتفاقاً لما علمنا أبداً أننا قادرون عليه [١] . فشعورنا بقدرتنا إنما هو ، كما قال (هيوم)، ذكرى أفعالنا السابقة .

---

1 - Stuart Mill, Examen de la philosophie de Hamilton, XXVI.

وقد رد (الفرد فويه) على استوارت ميل) بقوله : ان شعورنا بقدرتنا على الفعل لا يدل على التنبؤ بالأمر قبل وقوعه ، بل يدل على شعورنا في داخلنا بحالة تسمح لنا بأن نقول ان الأمر ممكن ، أو ممتنع . لقد أصاب (استوارت ميل) في قوله : إن شعورنا هذا نتيجة تجاربنا السابقة . فلولا تعلمي السباحة في الماضي لما شعرت الآن بقدرتي على السباحة . إن الشعور بالحرية شعور بالامكان . ولكننا إذا تعمقنا في التحليل تبين لنا أن الوجدان يطلعنا على ما نشعر به الآن، أو نفعله، كما يطلعنا أيضاً على ما نستطيع العزم على فعله في المستقبل . ان المناقشة أو الروية تستلزم الحكم بإمكان الفعل ، والحكم بالامكان شعور بالامكان ، نعم قد يكون هذا الشعور كاذبا ، ولكن عدم انطباقه على الواقع لا ينفي وجوده من حيث هو حالة نفسية حقيقية ، فالماضي يعلمني إذن كيف أستطيع أن أستخدم قدرتي ، ويحدد لي نطاق استعمالها ، إلا أنه لا يكفي لتوضيح اتصافي بهذه القدرة .

وقصارى القول ان الفلاسفة الحتميين يريدون أن يرجعوا (الأنا) إلى مجموعة بسيطة من الظواهر ، وأن يجعلوا الشعور شاهداً عليها يدركها من خارج ؛ أي من غير أن يكون له فيها تأثير . والحق عن ذلك بعيد ، لأن الشعور ليس شيئاً ثابتاً لا يتغير ، وإنما هو فاعلية دائمة، تصل الماضي بالحاضر، والحاضر بالمستقبل، فحياة النفس لا تنحصر إذن فيما هي عليه الآن بالفعل ، بل تمتد إلى ما بعد الحاضر ، وتذهب إلى ما وراء الواقع ، فلا غرو إذا كان شعورنا بقدرتها ممكناً ، وهذا الشعور بالقدرة إنما هو من الوجهة النفسية شعور بالنزعات ، أي شعور بالفاعلية ، والسببية . نعم ان الفلاسفة الحتميين يريدون أن يجعلوا النفس قوة انفعال محض تتأثر بالامور من غير أن يكون لها فيها تأثير . ولكننا إذا رجعنا إلى نفوسنا أدركنا أن الفاعلية والسببية من معطيات الشعور المباشرة . لقد زعم (استوارت ميل) أن هذه السببية أمر فريد لا مثيل له . ونحن نرى على عكس ذلك أنها عامة . ان كل إنسان يشعر بالسببية النفسية كما يدرك أنه مفكر، وأنه موجود، ويشعر بأنيته كما قال (ديكارت) شعوراً داخلياً ، وقلما شعر الإنسان بأنيته ولم يشعر بفاعليته ، وإرادته الحرة ، فالشعور بالحرية ملازم إذن للشعور بالشخصية ، وهو شعور عام تجده عند الأخيار ، كما تجده عند الأشرار .

٣ - أن الشعور بالحرية بعد الفعل ليس حقيقيا . - ثم إن الفلاسفة الحتميين يزعمون

أن الشعور بالحرية بعد الفعل ، وهم لا حقيقة له ، والدليل على ذلك أن الشعور بالحرية لا يحصل لنا إلا بطريق الذاكرة ، لا بالإدراك المباشر ، فلا يمكنني أن أحكم باتصاف بعض أفعالي السابقة بالحرية إلا إذا رجعت إلى الماضي ، واسترجعت منه ما جرى معي في تلك اللحظة ، وعدت إلى ما كنت عليه ، وهذا محال ، فيبقى إذن واسطة واحدة للاطلاع ، وهي الذاكرة . وقلما اعتمد الإنسان على هذه الواسطة وسلم من الوقوع في الخطأ .

٤ ـ وقد يخدعنا الشعور أيضاً في شهادته على الحاضر . ـ ولو اقتصر الفلاسفة الحتميون على إنكار الشعور بالحرية بعد الفعل ، أو قبله، لبقي هناك مجال القول بصدق شهادة الشعور على الحاضر ، إلا أنهم زعموا أنها كاذبة بالنسبة إلى الحاضر، كما هي كاذبة بالنسبة إلى الماضي ، والمستقبل . اننا لا ندري خلال الفعل ، هل نفعل بحرية ، أم نخضع لدوافع وبواعث خفية . ما أكثر النزعات الغامضة ، والعوامل الخفية التي تؤثر فينا وتتجاذبنا من غير أن نشعر بها ، وما أكثر الأفعال التي ننسبها إلى حرية الاختيار، وهي في الواقع ناشئة عن أسباب خفية مستقلة عن إرادتنا . ان النائم نوماً مغنطيسياً يتلقى أمراً فينفذه ، ويتوهم أنه حر في تنفيذه ، مع أنه آلة صماء مسخرة لإرادة المنوم . وقد يحسب السكران نفسه حراً عند تلفظه ببعض الألفاظ ، أو قيامه ببعض الأفعال ، إلا أنه عندما يعود إلى رشده يكذب ما قال أولاً ، وينكر ما فعل ، فكأنه دوارة يدفعها الهواء، أو إبرة مغناطيسية يجذبها المغنطيس، أو دوامة يقذفها الخيط في جهة الدوران، فلو كانت الدوارة ، والإبرة ، والدوامة ، شاعرة بحركتها لزعمت أنها حرة . إن توهم الحرية شبيه بتوهم حركة الشمس حول الأرض ، يظن المرء أنه حر ، كما يظن أن الشمس متحركة ، والأرض ثابتة . ومعنى ذلك أن الشعور خداع ، يكذب علينا في النوم ، كما يخدعنا في اليقظة ، ويخدعنا في المرض ، كما يضلنا ونحن أصحاء ، ولكن كيف يتولد هذا الوهم . لماذا يظن الإنسان نفسه حراً وهو مقيد ؟ لقد أجاب (سبينوزا) عن ذلك بقوله: إن هذا الوهم يتولد من الجهل بالأسباب. إننا نجهل الأسباب الخارجية ، والعوامل الداخلية، فننسب الفعل إلى أنفسنا ، ونتوهم أننا خالقون له ، ولو تأملناه لأرجعناه إلى أسبابه الحقيقية . فكما ترجع الحوادث التي نجهل أسبابها إلى المصادفة ، كذلك ترجع الأفعال التي نجهل أسبابها الخارجية ، والداخلية إلى الحرية .

٥ ـ الرد على الفلاسفة الحتميين – إذا كان هنالك وهم فإن مذهب الحتمية لايوضح لنا هذا الوهم . نعم إن الظواهر التي يستند اليها فلاسفة الحتمية صحيحة . وما من عاقل ينكر اليوم تأثير اللاشعور في أفعال الإنسان وإراداته . إلا أن هذا التأثير لا يكفي لتعليل وهم الحرية . هل يشعر السكران في سكره ، والنائم في نومه بشيء من الحرية ، إذا لم يسبق لهما شعور بذلك ، وهما في الحالة الطبيعية؟ إنه لمن الصعب علينا أن نتصور حصول وهم الحرية عند كائن أفعاله وحركاته مقيدة بعضها ببعض ، كتقيد حركات الرقاص ، أو الإبرة المغنطيسية ، كما أنه من الصعب علينا أن نتصور حصول أوهام البصر عند الأكمه ، أو أوهام السمع عند الأبكم الأصم . فلا يمكنك إذن أن تتوهم انك حر الا اذا سبق لك الاتصاف بالحرية مرة واحدة على الأقل . ولو كان قول (سبينوزا) صحيحاً ، أي لو كان توهم الحرية ناشئاً عن الجهل بالأسباب الفاعلة ، لكانت الأفعال المنعكسة ، والأفعال الغريزية التي لا نشعر بأسبابها أكثر أفعالنا اتصافاً بالحرية ، الا أن التجربة تثبت لنا عكس ذلك ، وتبين لنا أن شعورنا بالحرية تابع لعلمنا بالأسباب ، فكلما كان علمنا بالأسباب الفاعلة أتم ، كان شعورنا بالحرية أقوى .

٦ – لولا الحرية لما شعرنا بأفعالنا ولابأنيتنا . – ونضيف الى ما تقدم أن فرضية الحتمية المطلقة لا تتعارض مع شعورنا بحريتنا فحسب ؛ بل تتعارض أيضاً مع شعورنا بأفعالنا وأنيتنا . لو كانت أفعالنا مستقلة عن ذواتنا ، وكانت شخصياتنا لا تؤثر فيها أبداً ، لما اختلفت هذه الأفعال عن الأفعال الآلية المحضة . فلماذا أنسب الأفعال الاولى الى نفسي وأنكر الثانية ، وأعتقد أني غير مسؤول عنها . ذلك لأن الأفعال الاولى متصلة بشخصيتي . أما الثانية فتابعة للأسباب الخارجية التي ليس لارادتي فيها أثر . لو كانت شخصيتنا معلولة للأسباب الخارجية ، وكانت آنـاً قصيراً من آونة الزمان ، أو نوراً سريع الزوال ، تابعاً لآلية الحوادث ، لما اتصفت بالشعور الفردي ، ولما انفصلت عن الطبيعة ، ولما أمكنها أن تتخلص من قيودها ، ولا أن تعارضها بفعلها ، وشعورها ، وتفكيرها ، وتثبت بذلك أنها ذات (أنية) مستقلة عنها . يتضح لنا من ذلك اذن أن الشعور بالفعل ، والشعور بالأنا ، لا يتفقان مع فرضية الحتمية المطلقة ، بل يستلزمان القول بالحرية .

٧ – الحرية إحدى مسلمات الشعور المباشرة : نظرية (هنري برغسون) . ـ وبما

زاد في قوة هذه الملاحظات السابقة أنها يمكن أن تؤول على طريقة (هنري برغسون) المعروفة بطريقة الحدس فقد بين هذا الفيلسوف أن الحدس الداخلي لا يكشف لنا عن تساوي الضدين في الإمكان، ولا عن أمر الإرادة المطلق في قولها للشيء كن فيكون، ولا عن قوة إبداع الإرادة كما وصفها فلاسفة حرية الاختيار، بل يدلنا على أن هناك سببية من نوع خاص يمكننا أن نسميها بالسببية النفسية (Causalité psychologique) قال (هنري برغسون) : أن السببية النفسية ليست مشابهة السببية الطبيعية، لأن السببية الطبيعية تتضمن فكرة أساسية، وهي إمكان تركيب الكل من العناصر نفسها . أما السببية النفسية فلا تتضمن شيئاً من ذلك . وتطبيق السببية الطبيعية في عالم النفس أدى إلى كثير من الأخطاء التي وقع فيها فلاسفة الحتمية . ان هؤلاء الفلاسفة يقسمون الفعل الإرادي المتصل إلى عناصر متفرقة، ويجعلون النفس مؤلفة من أحوال مختلفة خاضعة للقوانين الميكانيكية، ويزعمون أن هذه الأحوال تعود هي بنفسها إلى مسرح الشعور من غير أن تتغير، وان العلة نفسها تحدث المعلول نفسه . وهذه الآراء مخالفة لحقيقة الحياة النفسية التي شبهناها بنهر دائم الجريان، أو غيوم دائمة الحركة، أو لحن موسيقي منسجم الأصوات، إلا أن مذهب الحتمية لم يحفل بهذه الصفات، بل أرجع النفس إلى أجزاء فردة مستقلة، وزعم أن هذه الأجزاء يؤثر بعضها في بعض، وفقاً لقوانين علم الميكانيك، وانها ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً آلياً وفقاً لقوانين التداعي .

لنتحرر إذن من هذه الفلسفة النفسية الجامدة، ولنصور الحياة النفسية تصويراً صادقاً يجمع بين اتصال الأحوال النفسية، وبين تغيرها، وتمازج أحوالها . اننا إذا فعلنا ذلك أدركنا أن كل حالة نفسية مفردة تتضمن النفس كلها، وأن الجزء فيها يشتمل على الكل. انظر إلى حالة نفسية بسيطة كحالة العطف، أو الحب، أو البغضاء . ان فلسفة الحتمية ترجع هذه الأحوال إلى قوى خارجية مختلفة التركيب والتأثير . أما فلسفة الديمومة، أي فلسفة (هنري برغسون)، فتجعل كل حالة من هذه الأحوال البسيطة مرآة صقيلة تنعكس عليها كل أحوال النفس، فتمتزج بها، وتصطبغ بلون جديد غير الذي كان لها من قبل . وعلى ذلك فإذا ولدت حالة نفسية واحدة، كالعطف، أو الرغبة، فعلاً من الأفعال، كان هذا الفعل ناشئاً عن النفس كلها، لا عن تلك الحالة النفسية المفردة وحدها، فالفعل الحر فعل صادر عن النفس كلها، والحرية هي « نسبة النفس المشخصة إلى الفعل

الصادر عنها » (Essai — 167) . ومعنى ذلك كله أن الفعل الحر لا يتولد من عامل نفسي مفرد ، بل ينشأ عن اشتراك النفس كلها في توليده ، ونسبة المريد إلى أفعاله ، كنسبة الفنان إلى آثاره ، ان في كل أثر من آثاره طابعاً خاصاً يدل على شخصيته كلها قال (هنري برغسون) : « نحن لا نتصف بالحرية إلا عندما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا كلها، أي عندما تدل أفعالنا على ذواتنا ، ويكون بينها وبين شخصيتنا مشابهة يصعب تعريفها، كمشابهة الآثار الفنية للفنان نفسه » (Essai - 122). فالحرية إذن ظاهرة واقعية، وليس في الظواهر الواقعية ظاهرة أوضح منها ، (Essai - 169) ، لا بل هي إحدى مسلمات الشعور التي ندركها بالحدس .

وقريب من موقف (برغسون) موقف (سارتر) الذي جاءنا بمفهوم وجودي يجعل الحرية ظاهرة من ظواهر الوعي الإنساني - وبيان ذلك أنه ليس ثمة فرق عند (سارتر) بين الإنسان من جهة ما هو كائن ، وبين الإنسان من جهة ما هو حر . قال في كتاب « الوجود والعدم » : ان حريتي ليست صفة زائدة على وجودي ، ولا خاصة مضافة إلى طبيعتي ، وإنما هي نسيج وجودي نفسه . ذلك لأن الانسان وعي قبل كل شيء ، وهو موجود لذاته (Pour soi)، ومن خواص الموجود لذاته أن يشك في وجود الشيء ، وأن ينقده ، وأن يتوقف عن الحكم عليه ، أي أن يضع نفسه خارج الأشياء ويتصور إعدامها . وهذه القدرة على تصور إعدام الأشياء ، أعني القدرة التي تفصل الانسان عن غيره من الموجودات ، هي التي يسميها (سارتر) حرية . الانسان حر ، لأن وجوده متقدم على ماهيته . وليس هنالك طبيعة إنسانية تامة التكوين ما دام كل إنسان يخلق نفسه بنفسه في كل موقف من مواقف الحياة لقدرته على الاعدام .

المناقشة . – يرجع الفضل الأول إلى (هنري برغسون) في تناوله مسألة الحرية بالبحث في ضوء المعطيات النفسية . فقد أدرك هذا الفيلسوف أن إثبات الحرية إنما يكون بتأمل الحياة الداخلية ، لا بدراسة العالم المادي ، وان معنى الحرية يختلف عن معنى اللاتعين ، لأن الحرية أمر إيجابي ، لا بل هي كما قال (ديكارت) قوة تقيد حقيقية وموجبة ، أما اللاتعين فهو أمر سلبي ، لا بل هو أمر عدمي

ثم ان نقد (هنري برغسون) لمذهب الحتمية يهدم الحتمية الميكانيكية التي قال بها

التجريبيون ، ولكنه لا يبطل مفهوم الحتمية العامة ، ولا يتعارض مع فكرة الحتمية النفسية الواسعة.

ومع ذلك فإن القسم الايجابي من هذه النظرية يسوقنا إلى شبهات غامضة لا سبيل إلى حلها . نعم ان الحرية تقتضي اشتراك الشخصية كلها في حدوث الفعل ، ولكن الشخصية التي جعلها (هنري برغسون) ميزان الحرية ليست الشخصية العاقلة ، وإنما هي الشخصية العميقة ، شخصية الأحلام ، والشعور الغامض ، والغريزة . وعلى ذلك فإن حدس الحرية لا يقل غموضاً عن المعطيات النفسية التي يستند اليها. وكثيراً ما صرح (هنري برغسون)، نفسه بأن هذا الحدس لا يعرف ، وأن المقايسة بين فلسفة الحتمية ، وفلسفة الحرية تجعل كفة الميزان مائلة إلى جهة الفلسفة الاولى ، قال: ان الحرية التي يتكلم عنها أقرب إلى حرية الاختيار ، منها إلى الحرية الأخلاقية . وقال أيضاً : هناك أحوال تدل على اننا نقرر بعض الامور بلا سبب، ولكن فقدان الأسباب قد يكون في بعض الأحيان أعظم سبب (Essai — 150) . وهذا القول يحملنا على الظن أن (هنري برغسون) ، يبحث عن الحرية حيث لا توجد الحرية . أي يبحث عنها في ميدان الأحلام ، والغرائز ، والحركات اللاارادية ، لا في النواحي النفسية العالية . قال (باو) : لو كانت الحرية أمراً نفسياً شخصياً وذاتياً ، لوجب أن توجد صورتها الكاملة في الحياة النفسية العالية ، لا في الحياة النفسية الدفينة ، أعني حياة الحركات اللاارادية ، والدوافع العمياء ، والأحلام الخفية . لأن وحدتنا الحقيقية ليست قائمة على الينابيع المتفرقة التي تنبجس من أعماق النفس ، وتغذي الشعور ، وانما هي مؤلفة من تلاقي هذه الينابيع واجتماعها. فلا توجد الحرية اذن الا حيث يوجد التأمل، ولا تنشق عنها أكمامها الا حيث يسيطر العقل على جميع الدوافع. أما حياة النزعات الخفية ، والغرائز الدفينة ، فهي منافية للحرية .

٢ — شهادة الضمير

والمرء لا يطلع على حريته بشهادة الشعور النفسي وحده ، بل يدركها أيضاً بشهادة

الضمير ، لأن الضمير هـو الحاكم الذي يميز الخير من الشر ، ويهدي المرء سواء السبيل ، ويوحي اليه بالواجب، ويشعره بالمسؤولية وكل أمر من هذه الامور يتضمن معنى الحرية.

١ - الحرية شرط من شروط الواجب . - لأن الواجب على عكس الضرورة ، يقتضي أن يكون المرء متصفاً بالقدره . وقد قيل أن التكليف على قدر الاستطاعة ، فإذا كان الانسان مجبوراً على أفعاله ، كان التكليف من باب ما لا يطاق، واذا كلف الانسان ما لا يطاق لم يكن فرق بينه وبين الجماد ، لأن الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ، ولهذا صار الفلاسفة الى أن الاستطاعة شرط من شروط الواجب . ولا استطاعة للمرء الا اذا كان حراً ، أي قادراً على الفعل ، أو عدم الفعل .

٢ - الحرية شرط من شروط المسؤولية . - لأن المسؤولية تقتضي أن يكون الفاعل حراً ، ولأنه لا يعقل أن يسأل المرء عن أفعال هو مجبور عليها بالطبع. ان معاقبة المضطر على فعله شبيهة بمعاقبة الحجر على السقوط ، أو المعـدة على سوء الهضم. فلو كانت أفعالنا ناشئة عن أسباب آلية خارجية لما سئلنا عنها، ولكان اتصافها بالخير، أو بالشر على حد سواء .

ينتج مما تقدم ان الحرية شرط ضروري للواجب والمسؤولية معاً ، لذلك جعلها (كانت) أساس الحياة الأخلاقية. فما قاله : ان معنى الواجب يتضمن معنى الاستطاعة. والحرية ليست أمراً تجريبياً ، وانما هي مسلمة من مسلمات العقل العملي ، ولا وجود لها في عالم الظواهر . لأن هذا العالم لا يدل على حتمية الحركات الطبيعية فحسب، بل يدل أيضاً على حتمية الحركات الارادية ، أما عالم الشيء بذاته ، فهو عـالم الحرية وعالم الاختيار . والحرية خارجة عن العالم المحسوس ، غير مقيدة بالزمان والمكان - نقول: لو كنا نبحث الآن في علم ما بعد الطبيعة ، لنقدنا هذه النظرية ، وبينا وجوه ضعفها ، واذا كان (كانت) نفسه يجعل الحرية مسلمة من مسلمات العقل العملي. فإن علم النفس الوضعي لا يتناول هذه المسلمات بالبحث ، فلنقتصر اذن على نقد شهادة الضمير من الوجهة النفسية لا غير ، ولنذكر اعتراض فلاسفة الحتمية عليها .

اعتراض فلاسفة الحتمية . - يقـول الفلاسفة الحتميون : ان الحياة الأخلاقية لا تستلزم الحرية :

فالحتميـة الطبيعية لا تبطـل معنى الواجب ، ولا تنـافي فكرة الخير . لأن الانسان يحقق المثل الأعلى لواجباته بطريق العقل . ويكفي لذلك أن نجعل الخير مثلا أعلى ، وأن نطلب من الانسان اتباعه بدافع المنفعة ، فنقول له مثلاً : يجب أن تفعل الخير ، لا لأنك حر ، بل لأن الخير ينفعك أو يسعدك ، أو لأنه موافق لطبيعتك العاقلة ، فإذا قبل الإنسان هذا المثل الأعلى ، وجعله فوق غيره من الامور ، رغب فيه ، وشعر بوجوب فعله لمعقوليته ومنفعته .

والحتمية الطبيعية لا تبطل فكرتي المسؤولية والجزاء ، بل تقلب المسؤولية الأخلاقية إلى مسؤولية اجتماعية ، لأن الإنسان لا يعيش منفرداً ، ولا يتجرد عن العلائق الاجتماعية المحيطة به من كل جانب ، فإذا خالف بفعله المنفعة العامة عدّ مسؤولاً ، وإذا قام بعمل نافع شجع عليه . وكل فعل نافع فهو فعل حسن ، وكل فعل ضار فهو فعل سيء . فالمسؤولية تابعة إذن للتعاون الاجتماعي ، والجزاء وسيلة من الوسائل التي يدافع بهـا المجتمع عن نفسه . ولكن هذا التأويل الذي جاء به فلاسفة الحتمية لا يبطل معنى الحرية فحسب ، بل يشوه معنى الواجب والمسؤولية معاً ، ويجعل الخير مبنياً على المنفعة لا على الحرية . فهم قـد استبدلوا بالواجب مفهوماً آخر معادلاً له ، ولكنه مختلف عنه ، واستعاضوا عن قواعد الأخلاق بقواعد اصطنـاعية نظرية مستمدة من التجربة والعقـل والمنفعة ، وجعلوا المسؤولية تابعة لروابط التعـاون الاجتماعي الخارجي ، فأبطلوا بذلك صفتها الحقيقية ، ونحن لا ننكر أن الجزاء وسيلة من الوسائل التي يدافع بهـا المجتمع عن نفسه ، ولكننا نعتقد في الوقت نفسه أن الجزاء يجب أن يكون عادلاً ، أي يجب أن يكون متناسباً مع درجة المسؤولية الأخلاقية . وكيف يرضى الضمير أن يعاقب شخص ليس له فيما أتاه حيلة . ان هذا لعمري من باب تكليف ما لا يطاق ، فإذا أردنا أن يتصف العقاب بالعدل فمن الضروري أن نقول بالاستطاعة والحرية . ولو قلنا : ان الانسان مجبور على أفعاله مسير لا مخير ، لما كان للخير والشر ، ولا للثواب والعقاب معنى .

٣ ـ شهادة الشعور الاجتماعي

ومن الأدلة التي جاء بها الفلاسفة لإثبات حرية الانسان سن الشرائع ، ووضع الأنظمة

الاجتماعية . لأن الحياة الاجتماعية تستلزم الحرية الأخلاقية ، ولأن العقود والوعود والعهود تقتضي أن يكون الانسان مخيراً في أعماله لا مسيراً. ومن هذه الأدلة تأثير الرجال العظام في تسيير دفة التاريخ، وتوجيه الوقائع ، وتحديد مصير الشعوب . ومنها المعدل الاجتماعي وما يلزم عنه من العقوبات ، فكل ذلك يقتضي أن يكون الانسان حراً ، ومسؤولاً عن أفعاله .

المناقشة . — ان هذه الأمثلة تصلح لإثبات الحتمية ، كما تصلح لإثبات الحرية ، لأنه لا معنى للعقود إلا إذا تقيد أصحابها بها. ولا معنى للوعود والعهود إلا إذا عقدنا العزم على تنفيذها، فهي تدل إذن على تقيد الانسان بالدوافع، والبواعث التي اختارها، وكذلك تأثير الرجال العظام في تسيير دفة التاريخ، فهو لايدل على أنهم أحرار يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون ؛ بل يدل على أن تأثيرهم مقيد بطبيعة العمران ، وحالة المجتمع . ان إراداتهم تابعة لعوامل التطور الاجتماعي، ونجاحهم في أفعالهم رهن باستعداد الشعوب لقبول إصلاحاتهم .

ب ـ العلم يقتضي الحتمية

إذا كان الشعور يستلزم الحرية ؛ فإن العلم يستلزم الحتمية .

الفرق بين الحتمية الطبيعية ومذهب الجبرية . — ان الحتمية الطبيعية التي يستلزمها العلم مختلفة عن الجبر . الجبريون يقولون : إن الانسان مجبور على أفعاله ومقهور ، لأنه إذا فرض أن الانسان محدث لأفعاله وخالق لها ، وجب أن يكون ههنا أفعال لا تجري على مشيئة الله ولا اختياره ، فيكون هنالك خالق غير الله . قالوا : والانسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، إنما هو مجبور على أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار . والله تعالى هو الذي يخلق الأفعال فيه على حسب ما تخلق في سائر الجمادات ، فتنسب اليه الأفعال ، كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ،

وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وغربت ، وازدهرت الارض وأنبتت . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الافعال جبر ، والتكليف جبر .

وليس مذهب الجبر هذا مذهباً حديثاً ، وإنما هو مذهب قديم قال به اليونان ، والرومان ، كما قالت به بعض الفرق الاسلامية كالجهمية[1] ، وهو مذهب الكسل والراحة والاستسلام ، لانه يجرد الانسان من كل فعل ، وكسب ، وتأثير ، ويزعم أن الحوادث تجري على ترتيب منضود ، ونظام محدود ، ليس للإنسان فيه تأثير ما دام كل شيء مكتوبا في لوح محفوظ .

وبديهي أن هذا المذهب مختلف عن مذهب الحتمية الطبيعية ، لان هذا المذهب الاخير مذهب علمي يقول بارتباط الافعال بالاسباب الطبيعية ، من غير أن يرجعها إلى قضاء وقدر ، أو إلى حلول ، أو غير ذلك من الاسباب الكونية ، أو الإلهية . ولنبحث الآن في الحتمية التي يقتضيها العلم .

القول بالحتمية الطبيعية مسلمة علمية متقدمة على التجربة . – إن غاية العلم معرفة الاسباب ، ومعرفة الاسباب هي التنبؤ ، والتنبؤ هو معرفة وجود الشيء في المستقبل ، أو لا وجوده . ولما كان ترتيب الاسباب ، أو نظامها يقتضي وجود الشيء في وقت ما ، أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما ، هو العلم بوجود ذلك الشيء ، أو عدمه في وقت ما .

١ – ولكن العلم لا يستطيع الوصول إلى هذه الغاية إلا إذا قيد الحوادث الجارية في الزمان والمكان بروابط عامة ثابتة ، بحيث يستطيع العقل أن يستند اليها ، ويتنبأ بما يمكن وقوعه منها في وقت من الاوقات . والحرية لا تتفق مع هذا التقييد ، لان وجودها يمنع الاسباب من توليد النتائج ، فالعلم يبطل الحرية حفظاً لترتيب الاسباب ، وحرصاً على نظام الحوادث .

---

(١) الجهمية هم أصحاب جهم بن صفوان ، قالوا بالجبرية الخالصة ، راجع كتاب الملل والنحل ، طبعة بولاق ١٢٦٣ ، ص ٤٦ .

٢ – أضف إلى ذلك أن العلم محيط بالماضي والحاضر ، أما المستقبل فإنه لا يحيط به إلا على قدر معرفته بالقوانين الطبيعية ، أي على قدر ارتباط مستقبله بحاضره ، فهو يبطل اذن كل علة غائية ؛ أما الحرية فتستلزم الاخذ بالاسباب الغائية ، لانها تقتضي أن يكون للمستقبل ، أو لتصور الغاية الممكنة تأثير في الاسباب الحاضرة ، وهذا يخالف العلم .

ينتج من ذلك ان العلم مبني على الحتمية ، اعني انه يسلم ، قبل التجربة ، بأن الظواهر الطبيعية خاضعة لنظام ثابت ، وهذه الحتمية تجدها في علم الفلك ، وعلم الفيزياء ، وعلم الكيمياء ، كما تجدها في علم الحياة ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، ولنبحث الآن في ضرورة فرضية الحتمية لهذه العلوم المختلفة .

١ – الحتمية في علم الفلك ، والكيمياء ، والفيزياء . – ان القوانين التي كشف عنها علماء الفلك ، والفيزياء ، والكيمياء ، تدل على ان الظواهر التي تبحث فيها هذه العلوم خاضعة لمبدأ الحتمية . فالعالم يكشف اولاً عن ارتباط العلل بالمعلولات ، ثم يقيس هذه الروابط بمقاييس مادية ، ويعبر عنها بمعادلات ، او دالات (توابع) رياضية .

آ – ان الفلكي مهندس سماوي يستند الى مبدأ الجاذبية العامة في تحديد حركات الكواكب السيارة وأفلاكها ، ويتنبأ بالحوادث قبل وقوعها ، واذا صادف في طريقه حادثة متناقضة لايمكنه ربطها ربطاً ضروريا بإحدى شرائط الوجود المعينة كذبها ، او وضع لها شرطاً جديداً ، كما فعل (لوفريه) في كشفه عن كوكب (نبتون) . فإنه لما شاهد انحرافاً في مدار الكوكب (اورانوس) لا يمكن تعليله بإحدى شرائط الوجود المعلومة ، عزا ذلك الى سبب آخر ، وهو وجود الكوكب (نبتون) الذي لم يكن معروفاً من قبل . فالحقائق التي يكشف عنها علماء الفلك ثمرة من ثمرات الدراسات الكمية والعددية ، وهي تدل على تقيد حركات الكواكب بنظام طبيعي ثابت .

ب – وعلما الفيزياء ، والكيمياء يدلان ايضاً على تقيد ظواهر الطبيعة ، وخضوعها لنظام ثابت ، لقد كشف علماء الفيزياء ، والكيمياء عن قوانين طبيعية تصلح للتنبؤ ، قالوا : قد تؤلف القوى الفاعلة منظومات منغلقة ، وقد تؤلف منظومات منفتحة ؛ الا ان

التقيد لا يخطىء فيها ابداً ، كأن العالم بأسره منظومة واحدة لا يضيع منها شي ، ولا يخلق فيها شيء ، بل يتبدل فيها كل شيء من حال إلى حال آخر وفقاً لقوانين التكافؤ الميكانيكي. فلو اطلعنا على جميع القوى الفاعلة، وعرفنا شدتها، واتجاهها، ونقاط استنادها، وأدركنا الأسباب المادية على الإطلاق، لعرفنا ما يبقى منها ، ومـا يزول في وقت من الاوقات ، وحصلنا على مفاتيح الغيب ، وأحطنا علماً بالحاضر والماضي والمستقبل .

ج - الحتمية في علوم الحياة . - لم يكن لعلوم الحياة قبل الأخذ بمبدأ الحتمية صفة وضعية حقيقية ، فلما اعترفت بهذا المبدأ ، أخذ العلماء يرجعون أكثر ظواهر الحياة إلى ظواهر فيزيائية ، أو كيميائية ، ولئن كانوا لم ينجحوا في هذه العلوم حتى الآن كما نجحوا في علوم الفيزياء ، والكيمياء ، لقد نجحوا على الأقل في دراسة مطابقة الأعضاء للوظائف، وتعليل أشكالها ، وصورها ، وإرجاعها إلى شرائط خارجية ثابتة .وما زالوا يبحثون عن أصل الحياة ، واختلاف صورها على مذهب التطور ، حتى أصبحنا الآن نعتقد أنه لاغنى لهذه العلوم عن مبدأ الحتمية الطبيعية .

د - الحتمية في التاريخ وعلم الاجتماع والأخلاق. - إذا كانت العلوم المعنوية -أي العلوم التي تبحث في الامور الوجدانية- قد ظلت في الماضي بمعزل عن الحتمية الطبيعية ، فمرد ذلك الى ان القول بهذه الحتمية مضاد للقول بحرية الارادة، ولكن علماء زماننا قد أخذوا اليوم يسلكون في هذه العلوم طريق العلوم المادية، قائلين أن الظواهر الاجتماعية خاضعة للحتمية كغيرها من الظواهر ،وان الخير والشر هما نتيجة طبيعية للمزاج والإقليم ،وإن الأرض تنبت الفضيلة، والرذيلة كما تنبت قصب السكر ،والحنظل.نعم ان بعض المؤرخين يعتقد أن للعظماء تأثيراً في تسيير دفة التاريخ ، وتوجيه الوقائع ، ولكن بعضهم الآخر يعتقدون أن الوقائع نتيجة ضرورية للأسباب الطبيعية والاقتصادية، وأن العظماء أنفسهم سبب من هذه الأسباب، وأن الوقائع تصل إلى نهايتها وان لم يؤثر فيها أحد ، ويسمى مذهبهم هذا بالمادية التاريخية . ومع أن بعض علماء الاجتماع لا يزالون يعتقدون أن الحياة الاجتماعية خاضعة لإرادة المشترعين ، وحرية الأفراد ، فإن بعضهم الآخر يستعين في دراساته بعلم الاحصاء والتاريخ، ويسلك طريق المقارنة والمقايسة، ويستنتج من ذلك أن الظواهر الاجتماعية خاضعة لمبدأ الحتمية .

ولما كانت الامور الأخلاقية اجتماعية بالذات، زعم فلاسفة الحتمية أنها مقيدة، أي خاضعة لمبدأ الحتمية، كالظواهر الاجتماعية.

ينتج من ذلك كله أن جميع ظواهر الحياة الإنسانية مقيدة بنظام ثابت، وهي لا تختلف في ذلك عن غيرها من الظواهر الطبيعية.

هـ - الحتمية النفسية. - ان نجاح العلماء في إخضاع الظواهر المادية لمبدأ الحتمية دفعهم إلى تطبيق هذا المبدأ في دراسة أحوال النفس، فزعموا ان الأحوال النفسية مقيدة بالعوامل العضوية والمؤثرات الخارجية، وان افعالنا تجري على نظام محدود وفقاً لهذه العوامل، وان الأحوال النفسية مقيدة أيضاً بعضها ببعض، وانها خاضعة لقوانين حقيقية، كقانون تداعي الأفكار وغيره، وقد أثبتوا زعمهم هذا بتحليل الفعل الإرادي وبإمكان التنبؤ بالأفعال قبل حدوثها.

فتحليل الفعل الإرادي يبين لنا أن الفعل مسبوق بالروية والمناقشة، وأن العامل القوي في هذه المناقشة يتغلب على العامل الضعيف، وأن الإنسان أشبه شيء بميزان تحركه الدوافع والبواعث، فاهتزاز الميزان هو المناقشة، والأوزان الموضوعة في الكفتين هي البواعث والدوافع، والعزم هو ميل إحدى الكفتين إلى الجهة الوازنة.

وإمكان التنبؤ بالأفعال قبل حدوثها يدل أيضاً على تقيد الأحوال النفسية. لأن معرفتنا بصفات المرء، وأخلاقه تجعلنا نتنبأ بما سيقوم به من الأفعال في المواقف المختلفة، قال (استوارت ميل): «لو اطلعنا على العوامل المؤثرة في الذهن في وقت من الأوقات، وأعطنا علماً بسجية المرء واستعداداته الحاضرة، وعرفنا شخصيته، وأدركنا جميع الأسباب المؤثرة فيها، لتنبأنا بأفعاله المقبلة، وبسلوكه في وقت من الأوقات، كما نتنبأ بحدوث إحدى الظواهر الفيزيائية».

ثم ان فلاسفة الحتمية يزعمون - كما بيناسابقاً - أن شهادة الشعور كاذبة، فالشعور عندهم لا يطلعنا على الحرية قبل الفعل، ولا مع الفعل، ولا بعد الفعل، لأنه كما قال (استوارت ميل): ليس نبياً، انا نشعر بما في نفوسنا من الرغائب المتعارضة، ونطلع على ارتباط الصور، والأفكار بعضها ببعض، وندرك كيف يتغلب القوي منها على الضعيف، ولكننا

لا ندرك أننا قادرون على فعل من الأفعال إلا بعد وقوعه ، وإذا قيل ان الاسف على وقوع فعل من الافعال دليل على أن المرء كان قادراً على القيام بفعل آخر غيره ، قلنا ان هذا خطأ فاضح ، لان حصول الاسف لا يدل إلا على تغير الشروط والظروف ، فقد كنا نجهل نتائج الفعل قبل القيام به ، فلما ادركنا نتائجه أسفنا على حدوثه ، ولو كنا عالمين بنتائجه لقررنا أمراً آخر ، ولكان هذا الامر الآخر مقيداً كغيره .

وأخيراً ان فلاسفة الحتمية يثبتون لنا ان اعتقاد الحرية أكبر دليل على وجود الحتمية ، لاننا لا نقول بالحرية إلا عندما نجهل أسباب أفعالنا ، فنتخيل لها سبباً تخلصاً من الوقوع في اللاحتمية ، ونقول انها صادرة عن (الانا) ، أو عن حرية الاختيار . فالجهل بالاسباب العميقة يجعلنا نقول بصدور بعض أفعالنا عن الحرية ، والتعليل بالحرية ليس سوى تطبيق لمبدأ السببية .

ينتج من كل ما تقدم ان العلم يدخل فرضية الحتمية على كل ظاهرة من ظواهر الوجود ، ويجعل افعال الانسان مقيدة كغيرها من الاشياء. ولسنا نريد الآن أن نعود إلى الرد على تأويل فلاسفة الحتمية ، وعلى تحليلهم الفعل الإرادي ، فقد كفانا (هنري برغسون) مؤونة الرد عليهم. ولكننا نقول: ان الاختلاف بين الشعور والعلم اختلاف تام ، فالشعور يثبت الحرية ، والعلم يثبت الحتمية ، وأصحاب مذهب الحرية يحملون على العلم المادي حملة شعواء ، ويبينون لنا أن الحتمية ليست مطلقة ، وان قوانين العلم نسبية ، أو اصطلاحية ، وانها لا تطلعنا على حقيقة الوجود. وأصحاب مذهب الحتمية يبطلون شهادة الشعور ، ويقولون انها وهم ، او معرفة ابتدائية ، او إدراك موقت ناقص ، وانها لا تقاس باليقين العلمي ، والمعرفة الوضعية الثابتة .

فهل يجب الوقوف عند هذا الحد من تعارض الادلة ؟ أم يجب التوفيق بين العلم والشعور ، وبين الحتمية والحرية ؟ .

٣ - هل يمكن التوفيق بين الحرية والحتمية ؟

ان فلاسفة العصر لا يريدون أن يضحوا بمعطيات الشعور، والوجدان في سبيل العلم، ولا ان يضحوا بالعلم في سبيل الاخلاق . والذي يقربهم من الحق في ذلك ، ويدنيهم من اليقين ان الحقيقة لا تتجزأ ، فإما ان تكون شهادة الشعور صادقة ، وإما ان تكون براهين العلم وحدها هي الصحيحة . فإذا كانت شهادة الشعور صادقة ، وجب التوفيق بينها وبين العلم ، وإذا كان العلم وحده صحيحاً ، وجب تكذيب شهادة الشعور ، لانه لا يعقل أن يبنى القول بالحرية على ضرورتها للأخلاق فحسب. فلو كانت الحرية ضرورية للأخلاق ، ومخالفة للعلم لما ترددنا لحظة في الاعراض عنها.

ولعل السبب في هذا التباين الظاهر بين العلم والشعور يرجع إلى زعم الفلاسفة ان الفعل الحر إبداع من العدم ، وان الإنسان خالق لافعاله ، وان الارادة علة اولى . فهم قد جعلوا الحتمية امراً طبيعياً أحاطت به الضرورة . وقالوا إن العلة تحدث المعلول ، والمتقدم يحدث المتأخر بضرورة ميكانيكية ، فعرفوا الحرية بمناقضتها الحتمية ، وعرفوا الحتمية بمناقضتها الحرية ، حتى اصبح التوفيق بينهما محالاً . ولو تعمقنا في دراسة الحتمية التي يقتضيها العلم ، والحرية التي يستلزمها الشعور ، لادركنا ان الفلاسفة قد ركبوا في كل منهما مركباً صعباً ، ان تحليلاً جديداً لمفهومي الحتمية والحرية قد يسهل علينا مشقة التوفيق بينهما .

١ – هل توجد الحرية مع الحتمية في عالم الظواهر . – اراد بعض الفلاسفة أن يجمعوا بين الحرية المطلقة ، والحتمية الطبيعية ، فقالوا : ان عالم الظواهر – اي عالم الزمان والمكان – محيط بالحرية والحتمية معاً . والذي حملهم على ذلك انهم علموا ان الإنسان يساق بالطبيعة إلى الآلية والضرورة ، وبالعقل إلى الحرية والاختيار .

آ – الآلية والحرية . – فيما قاله (ديكارت) : إن النفس تدبر البدن ، كما يسوس

الفارس فرسه ، وجوهر النفس هو الفكر ، اما جوهر الجسم فهو الحركة ، وهذه الحركة لا تستلزم ان يكون هناك قوة متجهة إلى جهة معينة ، لانه لا تأثير للجهة ما دامت كمية الحركة في الكون ثابتة . فقد تختلف جهة الحركة ولا يؤثر ذلك في كميتها ، وقد تزيد كميتها وتنقص من غير ان تختلف جهتها . فإذا كانت سرعة المتحرك ثابتة امكن تغيير جهة الحركة من غير ان يؤدي ذلك إلى تغيير كميتها . وعلى ذلك فالنفس لا تستطيع ان تغير كمية الحركة ، إلا انها تستطيع ان تغير جهتها ، فهي تؤثر في الغدة الصنوبرية ، وتغير جهة الارواح الحيوانية ، وتبدل طريقها من غير ان تبدل كمية الحركة .

وقد رد (ليبنز) على هذا الرأي ، فقال : إن كل حركة تقتضي قوة ، وان تغير جهة الحركة لا يتم إلا بإضافة قوة جديدة إلى القوى السابقة (راجع نظرية المتوازي الاضلاع في تركيب القوى) ، وإذا صح ذلك سقطت نظرية (ديكارت) المشتملة على التوفيق بين الآلية والحرية ، لان النفس لا تستطيع إذ ذاك ان تغير جهة الحركة إلا إذا خلقت قوة مادية جديدة ، وهذا مخالف لمبدأ حفظ الحركة في الكون ، وثبوت كميتها .

ونحن لا نفهم حتى الآن كيف يؤثر الفكر في المادة ، ولا كيف تغير النفس جهة الحركة ، فما من شيء يضيع في الوجود ، وما من شيء يخلق . وإذا صح ذلك تعذر ان تكون النفس مبدعة لجهة جديدة لاعلاقة لها بما قبلها من القوى ، ووجب القول إن فعلها هذا يرجع إلى قضاء إلهي .

ب - القوة المطلقة . - قال بعضهم ان الحرية أشبه شيء بالقوة المطلقة (Pouvoir décrochant) ، وهي القوة اللازمة لتحريك منظومة مؤلفة من عدة اجزاء ، فقد تتجمع الاجزاء ، وتتركب القوى الفاعلة ، ويتولد من تجمعها توازن ، إلا أن هذا التوازن قد يتبدل بإضافة قوة جديدة إلى تلك المنظومة ، كما يتبدل توازن القنبلة فتنطلق ثم تنفجر ، او كما يسقط الجسم المعلق بالخيط فيتولد من سقوطه قوة عظيمة . وعلى ذلك فإن الإنسان إذا اراد ان يؤثر في الطبيعة ، ويستخدمها لاغراضه ، جمع قواها الفاعلة ، ورقب شرائطها ، وجعلها متوازنة ، ثم اضاف اليها قوة جزئية جديدة تبدل توازنها .

١ – والفرق بين القوة المطلقة ، والقوة المنطلقة قد يتزايد إلى غير نهاية ، فتكون نسبة القوة المطلقة إلى القوى المنطلقة ، كنسبة الشرارة الصغيرة إلى انفجار مستودع البارود .

لذلك زعم (سكرتان ـ Secrétan) أن القوة المطلقة قد تتناقص في بعض الشروط إلى غير نهاية ، حتى لا يبقى منها شيء، وتبقى مع ذلك متبوعة بالنتائج نفسها ، فلا غرو اذا حركت الارادة البدن ، وكان عملها هذا غير تابع لسبب خارجي ، لأنها تكون إذ ذاك كالقوة المطلقة الصغيرة التي تتناهى في الصغر حتى تصبح معدومة ، ويكون تأثيرها غير مخالف لمبدأ الآلية. لقد ظن (سكرتان) أن هذا الاستدلال الرياضي كاف للجمع بين الحرية والحتمية ، ولكننا إذا تعمقنا في التفكير، تبين لنا أن هذه الأدلة الرياضية لا تنطبق على المسائل التجريبية ، لأن فكرة القوة المطلقة المعدومة فكرة متناقضة . فلا بد إذن من أن يكون لها مقدار . ولا يمكن خلق هذا المقدار في المذهب الآلي إلا بمعجزة إلهية .

٢ – لذلك زعم (دلبوف) التخلص من هذه الشبهة أن الإرادة لا تخلق شيئاً ، وأن عملها مقصور على انتخاب الوقت الذي تنطلق فيه القوى الفاعلة من غير أن تضيف اليها شيئاً جديداً ، ولكن هذا القول لا يقطع مظان الاشتباه ، لأن تأخير وقت الانطلاق ، أو تقديمه يحتاج إلى تبديل العمل الميكانيكي للقوى الفاعلة ، أي يحتاج إلى خلق قوة جديدة، وهذا مخالف أيضاً للمذهب الآلي .

ج - **الحرية ومراكز عدم التعين .** – وقد زعم بعضهم أن في الطبيعة مجموعات من القوى تستطيع أن تولد بعملها عدة حركات ممكنة لا ترجيح لإحداها على الاخرى . ويسمون هذه المجموعات : بمراكز عدم التعين . فمما قاله (بوسينيك ـ Boussinesq): ان في الرياضيات معادلات جبرية مؤلفة من معطيات واحدة ، ومشتملة في الوقت نفسه على حلول مختلفة . فلماذا لا يوجد في الكون مراكز تحقق هذه المعادلات الجبرية، وتلتقي فيها القوى الفاعلة ، بحيث يتولد من تلاقيها حركات مختلفة متساوية الامكان ، ولكن هل في الكون مكان لمراكز عدم التعين .

١ – لم يتردد (بوترو) في قبول ذلك . فقد انتقد في كتابه « جواز قوانين الطبيعة Contingence des lois de la nature » معنى الضرورة ، ومعنى العلم ، وأثبت بصورة نظرية إمكان مراكز عدم التعين . قال : إن الضرورة التي تشتمل عليها الطبيعة ضرورة نسبية . وفي كل افق من الوجود عنصر جديد لا ينتج بالضرورة من الافق الأدنى الذي قبله . فالموجود أغنى من الممكن المحض ، إلا أنه جائز ، وليس لقانون الكائنات – أي لقانون السببية – ضرورة مطلقة ، أو تحليلية ، لأن المعلول ليس داخلاً في العلة ، وإنما هو مشتمل على عنصر جديد لا وجود له فيها . ولولا ذلك لما كان بين المعلول والعلة فرق . وكلما ارتقيت من افق أدنى إلى افق أعلى في مراتب الوجود صادفت هذا العنصر الجديد الجائز . ففي الأجناس العالية عناصر لا وجود لها في الوجود المحض ، وفي المادة المتحركة شيء لا وجود له في الأجناس ، وفي الحياة شيء لا وجود له في المادة الجامدة وفي النفس شيء لاوجود له في الحياة. وفي هذه الدرجة الأخيرة من مراتب الوجود تظهر جائزية الإرادة ، لأن في العزم شيئاً لا تشتمل عليه المناقشة أو الروية . فالبواعث والدوافع ليست إذن علة الفعل ، والحرية أعلى الصور الدالة على جائزية قوانين الطبيعة .

٢ – وقد درس (هنري برغسون) علاقة الدماغ بالفكر ، فبين أن الدماغ البشري أحد مراكز عدم التعين هذه ، لأنه متصل بعدد كبير من الأعصاب الحسية ، يصدر عنه عدد كبير من الأعصاب المحركة ، فإذا انتقل السيال العصبي من الأعصاب الحسية إلى الأعصاب المحركة ، وسلك في انتقاله طريقاً مخططاً من قبل ولد فعلاً منعكساً خالياً من الشعور . وإذا وجد السيال العصبي أمامه عدة طرق ممكنة ، وكانت هذه الطرق غير مخططة من قبل كان انتقاله هذا مصحوبا بالشعور . ومعنى ذلك أن في الدماغ مراكز لعدم التعين ، وأن وظيفة الشعور دفع السيال العصبي إلى انتخاب أحد الخطوط الممكنة . ومع ذلك فإنه لا يمكننا قبول هذه النتائج ، إلا إذا ضربنا بمذهب الآلية الكونية عرض الحائط ، وسلمنا بأن كل حادث جائز لا ضروري ، وإذا لم نقبل هذه النتائج وقعنا في الآلية المحضة ، ووجدنا أن الحتمية لا تتفق مع الحرية .

٣ – مذهب (كانت) : ان عالم الظواهر عالم الضرورة والحتمية ، أما عالم الشيء بذاته ، فهو عالم الحرية والاختيار .

لما عجز العلماء عن الجمع بين الحرية والتقييد في العالم المحسوس أخرج (كانت) الحرية من عالم الظواهر وأرجعها إلى عالم الشيء بذاته. وعالم الظواهر عنده عالم التجربة كما تبدو لنا من خلال مقولات العقل. أما عالم الشيء بذاته فهو عالم الحقيقة، قال: إن عالم الظواهر عالم الضرورة والحتمية، لأن العقل لايدرك الظواهر إلا داخل الزمان والمكان، ولا يصبح الحادث معقولاً عندنا إلا إذا ربطناه بغيره من الحوادث المتقدمة عليه في الزمان، أو الموجودة معه في المكان. ولا يشذ عن قانون السببية في عالم الظواهر شيء أبداً. بل كل أمر خاضع له، وكذلك الأفعال الإرادية، فهي مقيدة كغيرها من الأفعال. قال (كانت): لو أدركنا ما يجري في نفس الإنسان من العوامل، وأحطنا علماً بجميع الظروف التي يواجهها لأدركنا سلوكه المقبل، وتنبأنا به كما نتنبأ بخسوف القمر اوكسوف الشمس، فلا محل إذن للحرية في عالم الظواهر.

ولكن عالم الشيء بذاته ليس كعالم الظواهر، لأنه لا قبلية، ولا بعدية فيه، ولا سابق، ولا مسبوق، فلا يمتنع إذن وجود الحرية فيه. لذلك قرر (كانت) في نقد العقل المحض إمكان وجود الحرية في عالم الشيء بذاته، ثم اضطر في نقد العقل العملي إلى الاعتراف بضرورة الحرية من حيث هي مسلمة لازمة للأخلاق. والفعل الخلقي عنده ليس مقيداً بما قبله من الرغبات والميول، وإنما هو فعل معقول يقوم به الإنسان مختاراً، ولا يبغي من وراء ذلك إلا الخضوع للقانون، فهو إذن ابتداء مطلق، ميزانه العقل لا التجربة.

ولو لم يجعل (كانت) الزمان والمكان صورتين أوليتين من صور الحساسية، متقدمتين على التجربة، لكان التوفيق بين الحرية والحتمية محالاً. إلا أنه زعم أن الزمان والمكان صورتان قبليتان تابعتان للعقل، وأن عالم الظواهر – أي عالم الحتمية – ليس عالم اليقين، على حين أن عالم الشيء بذاته المشتمل على الحرية هو عالم الحقيقة إذن كيف تتحد الحرية بالحتمية، وكيف تتفق السببية المحسوسة مع السببية المعقولة. لقد علل (كنت) هذا الاتحاد بقوله: ان أفعال الإنسان تؤلف سلسلة متصلة الحلقات بعضها مرتبط ببعض ارتباطاً ضرورياً. إلا أن مجموع هذه السلسلة تابع لحرية الاختيار. ولما كان عمل الإرادة خارجاً عن الزمان، كان من الممكن أن تتصوره سارياً في كل فعل جزئي. فالسببية الطبيعية تقتضي أن تكون كل حادثة من حوادث السلسلة تابعة لما قبلها بحسب النظم

والقوانين المعلومة ، ولكنها لاتمنع السلسلة بمجموعها من أن تكون تابعة لسبب أولي مفارق. اننا نستطيع أن ننتخب سجيتنا التجريبية دفعة واحدة خارج عالم الظواهر ، ونستطيع أن نختارها بحرية من غير أن نفسد بذلك عمل الأسباب الفاعلة .

ظلمات هذه النظرية . — لا نستطيع أن ندرك قيمة هذه النظرية إلا اذا فصلنا القول فيها على مذهب (كنت) نفسه ولما كنا لا نستطيع في علم النفس أن نسهب في الكلام عليها اقتصرنا بحثنا فيها الآن على الإشارة الى بعض الظلمات المحيطة بها.

١ — فمن هذه الظلمات انقسام الوجود عند (كانت) الى وجودين : وجود ظاهر وهو عالم الظواهر ، ووجود حقيقي ، وهو عالم الشيء بذاته .

٢ - ومنها قوله أن الزمان والمكان صورتان أوليتان متقدمتان على التجربة (راجع نظرية (كنت) في ادراك العالم الخارجي ، ص ٣٤٩) .

٣ . ومنها قوله أن العلم مقصور على معرفة الظواهر ، لأن الشيء بذاته لايدرك بالعلم ، ولولا ذلك لما صرح بأنه هجر العلم ليترك في قلبه محلاً للإيمان .

٤ — ومنها قوله بوجود سبب أولي خارج عن الزمان ، منبث في كل فعل جزئي .

٥ — ومنها قوله بتجريد الحرية عن الزمان والمكان ، مع أن الحرية التي نقول بها ونصدق بها ، هي حرية الشعور ، أي الحرية الحقيقية الداخلة في الزمان والمكان .

وقصارى القول أن (كانت) لم ينجح في الجمع بين الحرية والحتمية ، لأنه اعتقد أن الحرية ابتداء أول ، أو خلق الشيء بعد أن لم يكن ، كما اعتقد أيضاً أن الحتمية ارتباط ضروري بين الظواهر ، وأن العلم ليس له الا قيمة نسبية.

ومعنى ذلك كله أن (كانت) قد أخفق في الجمع بين الحرية والحتمية ، كما أخفق من قبل في ذلك (ديكارت) و (ليبنز) . ولم يتوصل العلماء المعاصرون الى التوفيق بين

هذين الأمرين الا بعد أن أعملوا معاول النقد في تهديم الحتمية المطلقة من جهة ، والحرية المطلقة من جهة اخرى .

٤ ـ حقيقة الحتمية التي يستلزمها العلم والحرية التي يقتضيها الشعور

آ ـ لنبحث أولاً في حقيقة الحتمية التي يستلزمها العلم .

ان العلم الحديث لا يسلم بمبدأ الآلية الكلية ، أو الميكانيكية المطلقة ، كما سلم به علماء القرن التاسع عشر .

١ ـ فهو يستغنى أولاً عن البحث في العلل ، ويجعل همه البحث في العلائق الثابتة بين الظواهر ، أي في القوانين الطبيعية (راجع بحث العلة والقانون في المنطق) . وهو لا يريد أن يربط الظواهر بجميع الشرائط المتقدمة عليها في الزمان، أو الموجودة معها في المكان ، لأن هذه الشرائط كثيرة لا يحصى عددها ، ولو حاول الإحاطة بها كلها لما وجد إلى ذلك سبيلاً . وهو لا يريد أخيراً أن يدرك كيف تم اجتماع هذه الشرائط، ولا كيف أدى اجتماعها إلى حدوث الامور الجزئية . فالحادث العلمي يختلف عن الحادث الخام ، لا بل هو كما قيل حادث مجرد حذفت منه جميع اللواحق .

ثم ان أكثر علماء العصر يقررون أن القوانين العلمية قوانين إحصائية ، ومعنى ذلك أن القوانين العلمية ليست بسيطة إلا بحسب الظاهر ، أما بحسب الحقيقة فهي معادلات متوسطة لعدد كبير من الأحوال الجزئية المتشابهة . لقد تبين العلماء أن لذرات الغاز مثلاً سرعة عظيمة ، وأن حركاتها تتبدل بالتصادم ، فتتخذ أشكالاً عجيبة (كما في الحركات البراونية) ، إلا انهم استطاعوا أن يطبقوا حساب الاحتمالات على هذه الحركات ، وأن يستخرجوا منها قانون (ماريوط) . فقانون (ماريوط) إذن محصلة متوسطة لحركات الذرات المختلفة . وقد قيل أن قانون العدد الأكبر يقلب كثرة الحوادث إلى وحدة النسب او المتوسطات. وكما أن العلم لايحيط بجميع خواص الفرد، فهو كذلك لا يريد الاقتصار على معرفة الجزئيات .

٢ ـ وقليل من التفكير في التجارب التي قام بها العلماء يبين لنا أن التنبؤ العلمي محصور في نطاق المنظومات المنغلقة . فـإذا حددنا بعض الشروط والأسباب ، وحصرناها في منظومة منغلقة أمكننا أن نتنبأ بالنتائج . ولكن هذا التنبؤ لا يـدل على أن اجتماع الشروط ناشيء عن آلية ميكانيكية . إذ لولا العلماء لما تحقق اجتماع هـذه الشروط ، ولا تألفت هذه الجمل من العلل والمعلولات .

٣ ـ أضف إلى ذلك أن مبدأ حفظ الطاقة لم يتحقق بعد في جميع ظواهر الكون تحققاً نهائياً مطلقاً . والطبيعيون على ما هم فيه من الحاجة الى هذا المبـدأ لايتعصبون له الآن كثيراً ، ولا يجردونه من كل قيد، بل يعلنون انه فرضية ضرورية البحث، اوفرضية ضرورية للتعريف بالمنظومات المنغلقة من القوى ، والمنظومة المنغلقة هي المنظومة التي لا تدخلها قوة جديدة ، ولا تخرج منها ، بل تتبدل من حال الى حال ، ولا يضيع منها شيء ، وإذا كان علماء الطبيعة يطلقون مبدأ حفظ الطاقة على جميع ظواهر الكون ، فهم لا يستطيعون ان يبرهنوا عليه برهاناً حقيقياً ، الا داخل المنظومات المنغلقة . فقد يكون الكون منظومة منغلقة ، اي قد يكون خاضعاً بأمره لمبدأ حفظ الطاقة ، فلا يخلق فيه شيء، ولا يضيع فيه شيء، وقد يكون على عكس ذلك. ولكننا اذا اقتصرنا على دراسة احوال النفس دون غيرها من الظواهر، تبين لنا ان مبدأ حفظ الطاقة لاينطبق عليها تماماً ، لأنه لا يمكن ارجاعها الى العوامل المادية . وقد بينا في أول هذا الكتاب ما هي علاقة النفس بالجسد ، وقلنا ان النفس ليست عديمة الأثر في الوجود. نعم ان الجسد يمتص الغذاء ويقلبه الى حرارة ثم الى حركة ، ولكن النفس ليست صورة من صور الطاقة، ولو كانت كذلك لأمكن قياسها ، وبيان معادلها الحركي، او الكهربائي ، او المغناطيسي.

وقصارى القول ان العلم لا يستلزم الحتمية الكلية ، وكيف نقرر ان كل جزء من اجزاء الكون مقيد بنظام وقانون ، ونحن لا نعرف من هذا النظـام الا اقله ؟ ان علمنا بالحتمية مقصور على المنظومات المنغلقة . فإذا ألفت بعض القوى منظومة منغلقة قلنا أنها ستولد هذه النتيجة او تلك. ولكن تأليف القوى لايتم بصورة آلية. نعم ان العلم يستلزم الحتمية . ولكن الحتمية شيء، والآلية شيء آخر. وقد بينا في المنطق ان القول بالحتمية

الطبيعية ليس من أوليات العقل. وانما هو فرضية ضرورية ، او اقل اذا شئت انه من الأوضاع التي لم يسلم الإنسان بها ، الا ليجعل مفهوم الكون معقولاً. فالحتمية اذن فرضية مشروعة يؤيدها العلم بارتقائه ، لا بل هي مخاطرة جميلة ؛ لن يندم العقل البشري على الأخذ بها، ولو فكر بالاعراض عنها لحد سيطرته على الطبيعة ، ولأضاع ادراكه لمعقولية الكون .

ب – ولنبحث ثانيا في حقيقة الحرية التي يقتضيها الشعور . – لقد دل تحليل الفعل الإرادي على أن حرية الإرادة مختلفة عن حرية الاختيار ، وانها ليست ابتداءاً مطلقاً ولا خلقاً الشيء من لا شيء .

ان الفعل الإرادي فعل معقول ، تلقي النفس فيه على بساط البحث مسألة عملية ، ثم تطلب حلها. فتجد لها أولاً حلاً نظرياً تستخدم فيه جميع معارفها، وقوة خيالها، وابداعها، وتنظيمها العقلي . ثم تجد لها بعد ذلك حلاً عملياً ، فتجمع النزعات، والميول الكامنة فيها حول تلك المسألة، وتصوغها في قالب عملي وفقاً لما يمثله لها الخيال. فالفعل الحر مشابه بهذا المعنى للتجريب العلمي، أو الاختراع الفني، لا بل هو وظيفة نفسية تركيبية . وما الكشوف العلمية ، والاختراعات الفنية ، إلا ظاهرة من ظواهر الفاعلية النفسية الحرة ، فهي تهدف دائماً إلى تنظيم التصورات ، أو النزعات، وتركيبها تركيباً جديداً في ضوء العقل ، وتستند إلى الحتمية العلمية في سبيل الوصول إلى هذه الغاية . ولولا هذه الفاعلية الحرة لما وجد العلم ، ولما كان للشعور والعقل فائدة .

وعلى ذلك فالحرية ليست سراً من الأسرار ، ولا قوة عجيبة تفيض عن العالم المجهول، فتشرق على النفس داخل الزمان والمكان ؛ وإنما هي وظيفة نفسية حقيقية يبلغها الانسان بطريق العقل . فالعقل يطلع صاحبه أولاً على قوانين الظواهر ، ثم يبين له كيف يستخدم هذه القوانين لانشاء مركبات جديدة متفقة مع غاياته . ومن معرفة القوانين يتألف العلم، والعلم مبني على الحتمية . أما استخدام هذه القوانين في سبيل إنشاء المركبات الجديدة فهو عمل تنظيمي تابع للمثل العليا ؛ لا بل هو عمل فني يدل على أثر الحرية في الوجود . فالانسان إذن حر بمعنى أنه يستطيع أن يذهب بعقله إلى ما وراء العلم ، وأن يتجرد

بخياله عن قيود الزمان والمكان ، أن يتخذ الحتمية وسيلة للتغلب على الطبيعة . وهو حر أيضاً لأن الفاعلية النفسية أبعد من أن تنحل إلى الآلية .

١ ـ المصادر

1 — Belot Une théorie nouvelle be la liberté (Rev. Philo. 1890)
2 — Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience
3 — Bossuet, Traité du libre arbitre.
4 — Boutroux, De la contingence des lois de la nature.
5 — Fouillée, La liberté et le déterminisme.
6 — Janet et Séailles. Hist. de la philos.
7 — Kant, Fondement de la métaph. des moeurs. Critique de la raison pratique.
8 — Langevin, P. La science et le déterminisme,
9 — Nabert, L'expérience intérieure de la liberté.
10 — Renouvier, Psychologie rationnelle.

٢ ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ — علاقة الحرية بالحتمية .
٢ — الحرية عند (برغسون).
٣ — الحرية عند (سارتر) .
٤ — لخص الآراء التي أوردها (بوترو) في كتابه : جواز قوانين الطبيعة .
٥ — الحتمية عند العلماء المعاصرين .

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ – هل الحرية مسألة نفسية ؟ أم مسألة فلسفية . أوضح الفرق بين هاتين المسألتين.
٢ – هل تستطيع أن تجد في علم النفس حلاً كافياً لمسألة الحرية ؟
٣ - هل الحرية هي القدرة على الفعل بلا سبب ؟
٤ – هل يمكن التوفيق بين الحرية وشرائط التفسير العلمي ؟
٥ – هل نستطيع أن نوضح أفعال الانسان بسجيته ؟
٦ – أوضح هذا القول : « ان أفعالنا تقيدنا بقدر ما نقيدها»
٧ – لماذا زعم بعض الفلاسفة أن الحكم التأملي يحمل طابع الحرية ويدل عليها ؟

الفهارس



١ — فهرس الألفاظ الفلسفية

٢ - فهرس الأعلام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ - فهرس المواد

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

الكتاب الثاني ـ الحياة الانفعالية

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

الفهارس






هنا سور الأزبكية علي التليجرام
mohamed khatab


مكتبة .. هنا سور الأزبكية على التلجرام
mohamed khatab



مكتبة .. هنا سور الأزبكية على التليجرام

mohamed khatab